PETER SLOTERDIJK

¿QUÉ SUCEDIÓ EN EL SIGLO XX?

SIRUELA BIBLIOTECA DE ENSAYO

Acceso abierto

Peter Sloterdijk

¿Qué sucedió en el siglo XX?

Traducción del alemán de
Isidoro Reguera

Siruela

Biblioteca de Ensayo 94 (Serie Mayor)

Edición en formato digital: marzo de 2018

En cubierta: *ilustración de Clipart courtesy FCIT*
Título original: *Was geschah im 20. Jahrhundert?*
Diseño gráfico: Ediciones Siruela
© Suhrkamp Verlag Berlin, 2016
All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag Berlin
© De la traducción, Isidoro Reguera
© Ediciones Siruela, S. A., 2018

Éste libro es CopyLeft. Puede reproducírse libremente,
siempre y cuando se respete el contenido, y se cite su fuente.

Ediciones Siruela, S. A.
c/ Almagro 25, ppal. dcha.
www.siruela.com

ISBN: 978-84-17308-65-0

Conversión a formato digital: María Belloso

Índice

El Antropoceno: ¿una situación procesal al margen de la historia de la Tierra?

De la domesticación del ser humano a la civilización de las culturas
En respuesta a la pregunta de si la humanidad es capaz de autodomesticarse

El experimento Océano
De la globalización náutica a la ecología general

El mundo sincronizado
Aspectos filosóficos de la globalización

¿Qué sucedió en el siglo XX?
De camino a una crítica de la razón extremista

El pensador en el castillo encantado
Sobre la interpretación de los sueños de Derrida

Observación fuerte
Para una filosofía de la estación espacial

El Renacimiento permanente
La *novella* italiana y las noticias de la Modernidad

La política de Heidegger: posponer el final de la historia

Odiseo el Sofista
Sobre el nacimiento de la filosofía
a partir del espíritu del estrés del viaje

Escritura casi sagrada
Ensayo sobre la Ley Fundamental

El otro logos, o La razón de la astucia
Sobre la historia de las ideas de lo indirecto

Nota a la edición

El Antropoceno: ¿una situación procesal al margen de la historia de la Tierra?

1 Humanidad sin peso

Cuando el químico atmosférico holandés Paul J. Crutzen propuso el año 2000 la expresión «Antropoceno» —recurriendo a un concepto análogo de 1873 del geólogo italiano Stoppani (1824-1891)— para caracterizar la era actual desde el punto de vista histórico-natural, resultaba fácil suponer que este término pasaría a formar parte del discurso hermético que se habla tras las puertas cerradas de institutos de análisis de gas o de geofísica, en exclusividad.

Sin embargo por una serie desconocida de casualidades, el virus semántico-sintético parece que consiguió traspasar las bien aisladas puertas de los laboratorios y expandirse en el mundo general de la vida; y da la impresión de que se reproduce con especial facilidad en el contexto de los suplementos culturales de altura, en el contexto de la industria museística, de la macrosociología, de los nuevos movimientos religiosos y de la literatura ecológica alarmista.

Habría que atribuir la proliferación del concepto, ante todo, al hecho de que, bajo el ropaje de objetividad científica, transmite un mensaje de urgencia político-moral casi

insuperable, un mensaje que en lenguaje más explícito reza: el ser humano se ha convertido en responsable de la ocupación y administración de la Tierra en su totalidad desde que su presencia en ella ya no se lleva a cabo al modo de una integración más o menos sin huellas.

El concepto supuestamente relevante desde el punto de vista geológico, «Antropoceno», contiene un gesto que en contextos jurídicos se calificaría como el título de una agencia responsable. Con la adscripción de responsabilidad se crea una dirección para posibles denuncias. Y con ello nos las habemos hoy cuando atribuimos «al ser humano» —sin añadir epíteto alguno— la capacidad de autoría en dimensiones geo-históricas.

Cuando decimos «Antropoceno» participamos en un seminario geo-científico solo en apariencia. En realidad intervenimos en un juicio, más exactamente, en una sesión previa a la vista de una causa, en la que primero ha de esclarecerse la posibilidad de culpa del acusado. En esta sesión previa se trata de la cuestión de si, dada la minoría de edad del dudoso delincuente, tiene sentido siquiera abrir proceso contra él. En las audiencias correspondientes se escucharía, entre otros, al autor Stanisław Lem, que en contexto telúrico atribuye a la «humanidad» el estatus de una *quantité négligeable*, literalmente:

Si se reuniera […] a la humanidad entera y se la apiñara en un lugar, ocuparía un espacio de 300.000 millones de litros, es decir, un tercio escaso de un kilómetro cúbico. Esto parece mucho. Sin embargo los océanos contienen 1.285 millones de kilómetros cúbicos de agua. Así que si se arrojara al océano a la humanidad entera, esos 5.000 millones de cuerpos humanos, el nivel del mar ni siquiera se elevaría la centésima parte de un milímetro. Con este único remojón la Tierra se vaciaría de una

vez por todas de seres humanos[1].

En relaciones cuantitativas como estas no importa para nada que en lugar de los 5.000 millones de seres humanos de Lem pongamos en la imagen la cifra hoy alcanzada de 7.000 millones, o la de 8.000 o 9.000 millones que se alcanzará tras el año 2050. Bajo el aspecto de la biomasa, incluso una humanidad que se multiplique tan rápido como quiera seguirá siendo una magnitud diminuta —en caso de que se pudiera hundir en el océano a la humanidad *toto genere*—. ¿Para qué, pues, iniciar un proceso contra una especie que no representa casi nada en relación con la masa fundamental de materia del sistema de Gea, toda el agua mundial? Por cierto, la posición de Lem queda muy cerca de la de los clásicos del menosprecio del ser humano —recuérdese la desdeñosa observación de Schopenhauer sobre la raza humana como moho fugaz sobre la superficie del planeta Tierra—.

A estos reparos se responderá por parte de la acusación que la aglomeración humana no es en absoluto, en su estadio actual de evolución, una mera realidad biomásica. Si ha de ser llevada al banco de los acusados sería ante todo porque constituye una agencia metabiológica, que gracias a su fuerza de acción puede ejercer mucho más influjo en el entorno del que podría suponerse por su relativa falta de peso física.

Por supuesto que en este contexto se piensa inmediatamente en las revoluciones técnicas de la Edad Moderna y en sus efectos colaterales, que no sin motivo se cargan en la cuenta del colectivo de la humanidad. En realidad, con esto se refiere uno en principio solo a la civilización europea y a su élite tecnocrática. Esta última es la que desde los siglos XVII y XVIII, por el uso de carbón, y más tarde de petróleo, en máquinas de todo

tipo, introdujo un nuevo factor en el juego de las fuerzas globales. Además, el descubrimiento y descripción de la electricidad poco antes del año 1800 y su dominio técnico en el siglo XIX generaron un nuevo universal en el discurso sobre la energía, sin el que ya no se puede imaginar el intercambio del hombre con la naturaleza —por recordar la definición marxista de «trabajo»—. El colectivo que hoy se caracteriza con expresiones como «humanidad» consiste fundamentalmente en agentes que, en menos de un siglo, se han apropiado de las técnicas desarrolladas en Europa. Que Crutzen hable de «Antropoceno» hay que interpretarlo como un gesto de educación —o de evitación de conflictos— holandés. Lo cierto es que sería más oportuno hablar de un «Euroceno», o de un «Tecnoceno» iniciado por europeos.

No es ninguna observación del todo nueva la de que actores humanos tengan repercusión sobre la naturaleza. Ya en la Antigüedad se tomó nota en la Hélade y en Italia de deforestaciones debidas a la demanda de madera para la construcción de barcos. Tampoco puede imaginarse el surgimiento de los paisajes antropógenos europeos sin el influjo de la agricultura, la viticultura y la ganadería. Sobre todo la última representa hasta hoy una partida explosiva de la cuenta que el ecosistema «Tierra» presentará un día a los seres humanos. Solo desde hace poco se ha puesto de relieve la relación entre la fuerza pastoral humana y el expansionismo político[2]. Es evidente que existe un nexo causal relativamente joven desde el punto de vista de la macrohistoria, es decir, de cerca de tres mil años, entre cría de ganado vacuno y política imperial. No pocos imperios históricos —como el de los romanos, el de los británicos, el de los Habsburgo y el de los americanos— se basaban, en último término, en el cultivo de

grandes rebaños de ganado, que ponían a disposición de sus pastores un excedente significativo de fuerza de trabajo, movilidad, proteína y cuero, por no hablar del nexo entre el aseguramiento cotidiano de calorías y el expansionismo político. Desde hace poco se sabe también que a causa de sus funciones metabólicas el ganado vacuno produce un considerable influjo sobre el entorno.

Debe de haber aproximadamente unos 1.500 millones de cabezas de ganado vacuno en la tierra. Si se las arrojara al océano en su totalidad, la subida de este supondría alrededor de cinco veces más de la que resultaría si se hiciera lo mismo con la humanidad: se llegaría nada más y nada menos que a la dimensión de décimas de milímetro, pero con ello no se abandonaría aún el ámbito de la cuasi ausencia de peso.

La sobrecarga antropógena indirecta por la cría de ganado es, no obstante, imponente. A causa de la flatulencia debida a la digestión, cada vaca mantenida por seres humanos produce en una vida de tres años una cantidad de gas invernadero semejante a la de un viaje de 90.000 kilómetros con un motor de categoría media.

Al referirnos al poder humano pastoral en las dimensiones actuales de su ejercicio abandonamos el ámbito de las magnitudes insignificantes. Como productora de enormes emisiones indirectas, a la «humanidad» de la era industrial, a pesar de su falta de peso biomásico, le corresponde, de hecho, un papel relevante en la historia de la Tierra, sobre todo en su calidad de utilizadora de gigantescas flotas de automóviles, aviones y barcos con motores de combustión, pero también en relación con su equilibrio térmico en las regiones de la tierra en las que los inviernos acentuados dan motivo de compensaciones pirotécnicas y arquitectónicas. El asunto en litigio

«Antropoceno» puede admitirse ya a juicio.

2 Doctrinas de las edades del mundo

Con el concepto «Antropoceno» la geología actual retoma el hábito epistemológico del siglo XIX de historizar cualquier objeto discrecional y dividir todos los campos historizados en eones, eras o épocas. El triunfo del historicismo fue alimentado sobre todo por la idea de evolución, que podía aplicarse a cualquier ámbito de la realidad, desde los minerales hasta los grandes cuerpos compuestos llamados «sociedades» humanas.

Por eso Marx y Engels, en armonía con el espíritu de su tiempo, pudieron afirmar: «Nosotros solo conocemos una ciencia, la ciencia de la historia»[3]. A sus ojos, la historia humana representa nada más que un caso particular de la historia natural, en tanto que el ser humano *per se* es el «animal» que tiene que asegurar su propia existencia por la producción. La historia de las «relaciones de producción» no sería otra cosa, pues, que la continuación de la historia de la naturaleza en otro registro. El metanaturalismo humano no sería más que historia natural técnicamente alienada. Lo que llamamos la «naturaleza» interior del ser humano sería lo que Spinoza llamó el impulso (*conatus*) a la autoconservación a cualquier precio, que imprime en toda vida la forma de la huida hacia delante.

La imagen marxista del mundo había hecho popular durante un tiempo la saga de las «relaciones de producción»; junto con sus grandes estadios de la era de los cazadores y recolectores, pasando por las sociedades esclavistas, el feudalismo, el capitalismo, hasta llegar al «comunismo». Este mito tiene el gran

mérito de sustituir por una teoría pragmática de las épocas las doctrinas antiguas de las eras o eones —que iban descendiendo desde la Edad de Oro hasta la de Hierro— y la doctrina de los imperios universales. Según ello, las épocas del mundo tendrían que diferenciarse por el modo y manera en que los seres humanos organizaron su «metabolismo con la naturaleza».

El concepto «Antropoceno» pertenece, por su gramática lógica, al grupo de las teorías pragmáticas sobre las edades del mundo. Determina una situación del metabolismo telúrico, en la que las emisiones provocadas por seres humanos han comenzado a influir en el desarrollo de la «historia de la Tierra». El concepto de «emisión» permite reconocer que el tipo de influjo sucede hasta ahora como «efecto colateral», porque en otro caso se hablaría de una «misión» o un «proyecto». La «e» delata en «emisión» el carácter involuntario de la influencia antropógena en la dimensión exohumana. Así pues, el concepto «Antropoceno» conlleva nada menos que la tarea de comprobar si el organismo «humanidad» es capaz de hacer de un eyecto (expulsión) un proyecto, o de transformar una emisión en una misión.

Así pues, quien dice «Antropoceno» apela a una apenas existente todavía «Crítica de la razón narrativa». Dado que historias de gran efecto solo pueden organizarse comenzando por su final, el punto de vista antropocénico de la narración es idéntico a una opción moral fuerte. En las culturas narrativas de Occidente esta posición se reservó hasta ahora exclusivamente para la literatura apocalíptica. «Apocalipsis» es el intento de evaluar el mundo desde su final; implica un procedimiento cósmico-moral de clasificación, en el que los buenos son separados de los malos. Separar a los buenos de los malos no significa otra cosa que separar a los dignos de supervivencia de

los no-dignos de supervivencia: lo que se llama «vida eterna» es una expresión metafísicamente sobrecalentada para poder seguir haciendo algo; «condenación eterna» significa que un *modus vivendi* determinado no tiene futuro y que se excluye de las formas de existencia dignas de transmisión.

De modo que todo habla en favor de entender el concepto «Antropoceno» como una expresión que solo adquiere sentido en el marco de la lógica apocalíptica. «Apocalipsis» significa evidencia a partir del final hacia atrás. Sin embargo, dado que como colectivo no podemos estar del todo acabados sino que, hasta nuevo aviso, siempre seguimos haciendo algo, lo que sea, la inteligencia humana no puede llevar a cabo de manera concluyente la mirada retrospectiva a su historia. Solo puede ensayarla en diversas formas de anticipación; algo que confirma una serie ilustre de simulaciones, tanto sublimes como profanas, desde *El libro de los muertos* egipcio hasta el primer informe del Club de Roma.

La injerencia del ser humano en la historia de la naturaleza demuestra que la intuición originaria de Heidegger de concebir el ser como tiempo era fundamentalmente correcta. Aunque en ella faltaba un elemento esencial; a saber, que el tiempo solo se hace ostensible como tiempo cuando se le estorba en su transcurso regular.

El primer estorbo del que fueron conscientes los antiguos fue el retraso, que constituye una de las formas fundamentales de la tragedia. También la humanidad actual está amenazada por retrasos, sobre todo por lo que se refiere a la toma de medidas «político-ambientales». No obstante, en general, para los modernos el tiempo como tal se hace ostensible ante todo por aceleraciones. La aceleración hasta el límite extremo de la pista de movimiento es el *movens* de la característica apocalíptica

contemporánea. De ahí derivó Heidegger la figura conceptual del «adelanto hacia la propia muerte», al asumir con la anticipación del final un acortamiento existencialista. La auténtica tarea del pensar tendría que haber consistido ya en su tiempo en indagar por qué la Modernidad, por motivos inmanentes, se instala en la anticipación de un final total. Esto hubiera exigido un análisis de los motivos de la aceleración procesal general que había impuesto al *modus vivendi* de los modernos la forma del hacia delante absoluto.

3 Círculos modernos de éxito

Quien pregunte por el *movens* de la aceleración típica de la Modernidad se fija en mecanismos de retroalimentación para los que el sociólogo americano Robert K. Merton, siguiendo un pasaje conocido del Nuevo Testamento, ha propuesto la expresión «efecto Mateo». En las palabras de Jesús —«A quien tiene se le dará, y trendrá más, pero a quien no tiene se le quitará incluso lo que tiene» (Mt 25, 29)—, se anticipa cumplidamente, de manera intuitiva, la lógica del círculo autopotenciador de retroalimentación. Efectos de ese tipo imprimen en las modernizaciones típicas la forma del *circulus virtuosus*, es decir, del círculo de suerte o de ventura. Aunque la Edad Moderna también está marcada por la aparición de *circuli vitiosi* desastrosos, la imagen de todo su transcurso, sin embargo, es hasta ahora la de un nexo de círculos venturosos cuyos efectos se acumulan en una nueva percepción del tiempo.

Citemos en este punto seis de tales procesos circulares autopotenciadores, entrelazados por interacción múltiple: las artes plásticas, el sistema crediticio, la ingeniería mecánica, el

Estado, la investigación científica y la jurisprudencia.

De hecho, desde el siglo XIV las artes plásticas muestran en Europa una organización nueva desde el punto de vista histórico. Lo que se llama Renacimiento es la consecuencia de una autointensificación progresiva durante siglos de la capacidad artística en los talleres de la Italia septentrional, Flandes y Alemania, hasta que finalmente en los siglos XVI y XVII, gracias a una continua retroalimentación positiva —acrecentada por competencia y por mutuo espionaje—, alcanzó una altura de maestría ya insuperable; basta recordar nombres como Tiziano, Caravaggio o Rembrandt[4] para ilustrar que la capacidad artística llegó hasta lo estratosférico. En los talleres de maestros modestos del siglo XIV se había ido ejercitando el círculo virtuoso en el que el arte moderno se movería felizmente hacia arriba, mientras se trató en esencia de arte de virtuosos. En cambio, con la aparición del arte moderno y su paso a la era del *global art* se impusieron los estándares de un mercado mundial de producciones posvirtuosas.

Se pueden observar procesos análogos en el ámbito de influencia de las retroalimentaciones positivas, normalmente identificado con la economía. También en él se activó a partir de los siglos XIV y XV un potente *circulus virtuosus*, al que se debe que de la unión de crédito y talento —entendida esta última palabra en sentido moderno— surgieran grandes fortunas y que a partir de capitales iniciales modestos crecieran empresas de alcance mundial.

Seguramente también en esta parte del mundo, como sucedió en China, la dinámica autorreforzante del arte económico de dirección de empresas se habría detenido al nivel de una economía manufacturera desarrollada, si no fuera porque en el paso del siglo XVII al XVIII se unió a un ímpetu adicional de

procesos autorreforzantes. Estamos acostumbrados a designar esa esfera con nombres sumarios como «construcción de máquinas» o «ingeniería», y quien en este asunto quiera permanecer sin pensar nada puede simplemente decir «técnica». La estrecha alianza del segundo con el tercer círculo de fortuna, es decir, de la economía impulsada por la innovación con la ingeniería de la construcción de máquinas, dio lugar al monstruo dinámico que, a causa de una pereza de espíritu habitual desde el siglo XIX, sigue designándose con el desafortunado término de «capitalismo»; aunque si se hubieran buscado nombres auténticos habría debido llamarse desde el principio «creditismo» o «invencionismo». A este monstruo que se reproduce a sí mismo se refiere Schumpeter al escribir en 1912 una frase que suena anodina aunque, en verdad, sea abismal: «El desarrollo produce siempre más desarrollo».

Este enunciado podría aplicarse también al siguiente círculo de autorrefuerzo: el desplegado por el Estado moderno. Desde sus arduos comienzos en la época de las guerras de religión, el moderno Estado administrativo, intervencionista y fiscalista crea un efecto Mateo de tipo propio, en tanto que, obedeciendo a la lógica de una identidad propia favorable a la ampliación, genera continuamente para sí nuevas atribuciones, nuevos ámbitos de regulación y poderes de intervención de profundo calado. Aquí hay que recordar la ley wagneriana, conocida también como «ley de la cuota estatal creciente» o «ley de la ampliación continua de la actividad estatal», dos especificaciones que, por lo demás, eran consideradas positivas por su creador, Adolph Wagner (1835-1917), el optimista del desarrollo desde su cátedra de Berlín. Wagner, el prototipo del más tarde reprobado «socialista de cátedra», todavía tenía el don de ver la ampliación autógena de las actividades estatales dentro del marco de la satisfacción de la

necesidad comunitaria, mientras que nosotros hoy contemplamos con ojos escépticos el complejo de estatalismo, fiscalismo e intervencionismo y suponemos en él, cada vez más, el teatro absurdo de una gran institución de autoservicio y que es contra-productiva.

Junto a esto también merece una mención especial el círculo de autorrefuerzo de la industria contemporánea de la cognición. Todo niño de escuela europeo sabe hoy que los tiempos modernos son tiempos de investigación; lo son desde que Bacon escribió su *Novum organum* e invocó a la diosa de la experiencia para acrecentar el saber *no-nonsense* y los conocimientos comprobados de la humanidad, y desde que Leibniz quiso dar vida a academias para que la investigación consiguiera tener un cobijo en casas propias, comprometidas solo con la búsqueda de nuevas verdades. En efecto, para el mundo en el que vivimos no hay una característica más pregnante que el hecho de que nos hayamos convertido en un país de migración en vistas a captar conocimientos recientemente alcanzados. Hay que expresar esto de modo tan inusual como suena porque la investigación de estilo moderno no significa en absoluto un incremento idílico de conocimientos que se conserven en desvanes, salvo para solaz de ánimos contemplativos. «Investigación» significa *per se* generación de más saber mediante saber. El típico saber de la época moderna, que gira en los *circuli virtuosi* cognitivos para reproducirse sin cesar, es además y sobre todo saber práctico, y, con ello, verdad a la búsqueda de aplicación. Espera ser infiltrado en la vida cotidiana de las poblaciones modernas en la primera ocasión que haya. Existimos en una forma de realidad caracterizada por la continua, apenas controlada, migración de aliens epistémicos y técnicos, y solo podemos esperar que los nuevos cohabitantes de nuestro entorno cognitivo se muestren a

la larga como vecinos civilizados.

Con esto llegamos al último *circulus virtuosus* de esta lista, aunque no por ello, por su influencia, resulte ser el más débil. Se trata de la jurisprudencia tal como la encontramos en su actual configuración sistémica. Solo en la Europa modernamente estimulada, sujeta ya a juegos de autorrefuerzo de todo tipo, pudo surgir la idea en apariencia trivial, pero en realidad aventuradamente audaz, de que los humanos sean por naturaleza seres con derechos inalienables; sí, que la vida misma no sea otra cosa que la fase de éxito del ejercicio de derechos por sus poseedores. Es verdad que los seres humanos buscan desde siempre protección en construcciones locales de justicia; pero solo en Europa, en la tierra madre de los efectos Mateo, pudo desarrollarse el círculo que surgió del metaderecho por antonomasia: el «derecho a tener derechos», por utilizar una formulación de Hannah Arendt, que conceptualiza con toda claridad el germen del desarrollo de la zona de derechos. Solo en una civilización en la que el derecho a tener derechos se convirtió en actitud interior y en institución sostenida por órganos estatales, pudo ponerse en marcha la espiral de la juridificación incesantemente ampliada, típica de la dinámica social europea de los últimos siglos. Esa ampliación de la zona de reivindicación de derechos arroja, sin embargo, una sombra problemática creciente. Por la acción recíproca intensiva de la activación de derechos deslimitado con el sistema gargantuesco de autorreforzamiento del estatalismo, surge en nuestros días un monstruo de jurisprudencia regulativa nacional y supranacional de difícil parangón en la historia.

Todos los mecanismos citados contribuyen a la ostensibilidad creciente de la dimensión temporal, en tanto colocan la inteligencia anticipadora ante la tarea de llevar a cabo la

anticipación del final, no ya solo en la existencia individual mortal sino en el conjunto entero de relaciones que conforma la «sociedad moderna».

4 Crisis de la exteriorización fuerte

Con ello, la acuñación del concepto «Antropoceno» obedece ineludiblemente a la lógica apocalíptica. Señala el final de la despreocupación cósmica, que estaba en la base de las formas históricas del ser-en-el-mundo humano. Se podría transcribir el tradicional «puesto del hombre en el cosmos» —por recordar el tratado de Scheler— como un tipo de ontología escénica en el que el ser humano actúa como el animal dramático ante el macizo de una naturaleza que jamás puede ser otra cosa que el trasfondo en reposo de operaciones humanas. El pensamiento ontológico-escénico sigue en vigor mucho tiempo después del comienzo de la Revolución Industrial, a pesar de que la naturaleza-trasfondo se conciba ahora como campo integral de recursos y como vertedero universal.

La posibilidad de un agotamiento de recursos solo se menciona tarde. Así, el químico alemán Wilhelm Ostwald (1853-1932) es el primero que, en su escrito *Der energetische Imperativ* [*El imperativo energético*], conceptualiza de forma explícita la finitud de los recursos terrestres, y lleva a cabo un giro crítico respecto a la industria y al Estado. Dado que sobre una base finita no puede levantarse una superestructura infinita, a la humanidad se la emplaza desde ya a un *ethos* alternativo del uso de la naturaleza; el imperativo energético se llama austeridad —«¡No malgastes energía, utilízala!»—. Ya que las guerras representan la peor forma de despilfarro de energía, deberían

desaparecer de inmediato del repertorio de comportamientos de la humanidad; un argumento que, dos años antes del estallido de la Primera Guerra Mundial, no dejaba de tener su gracia. En el escrito de Ostwald comienza aquella «analítica de la finitud» que será trasladada poco después por Heidegger de la esfera de las ciencias naturales a la dimensión existencial. También la frase más conocida de Max Weber, que se encuentra al final de su ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de 1920, encierra una respuesta encubierta a la ética de la austeridad de Ostwald. Weber afirma que el orden económico actual cautiva a los seres humanos en una «carcasa dura como el acero», y en ella «con fuerza abrumadora dispone y quizá disponga (de ellos) hasta que el último quintal de combustible fósil se extinga»[5]. Hay que agradecer al testimonio de Werner Sombart una versión dramática de la misma idea: Weber habría observado ocasionalmente en una conversación con él que el capitalismo no llegaría a su final antes de que «la última tonelada de mineral se funda con la última tonelada de carbón»[6]. Cuánto depende esta manifestación de la fecha en que se hizo —y no solo por el diálogo interior con Ostwald— es algo que delata esa equiparación de capitalismo e industria pesada al viejo estilo, y en la que no se mencionan los nuevos actores, de perfil ya reconocible en torno a 1920, de la escena socioindustrial (el petróleo, la química, el capital financiero, la técnica solar y las telecomunicaciones). En el hecho de hablar de las «últimas toneladas» aparece con toda claridad la lógica apocalíptica del razonamiento weberiano. Así, gracias a un adelantarse rápido hacia el sistema-muerte, la sociología melancólica gana una perspectiva sinóptica sobre el «capitalismo» como fatalidad global.

El relevo de la ontología escénica tradicional por una lógica

ecológica se remonta al siglo XIX. Ya Marx y Engels habían postulado de manera sumaria en su escrito de 1845-1847, *La ideología alemana*, una historia común de la naturaleza y el ser humano, aunque luego abandonaron la historia de la naturaleza porque quisieron limitarse al estudio de las formaciones históricas de «relaciones de producción». Esa omisión caracteriza un tiempo en el que la diferencia entre productos propuestos y efectos colaterales no propuestos no se había presentado todavía del modo explosivo típico de finales del siglo XX. En su alegre productivismo, Marx y sus sucesores siguieron apostando por el supuesto ontológico-escénico fundamental, según el cual la naturaleza reinterpretada como recurso seguiría absorbiendo también en el futuro, más o menos de manera imperceptible, la manifestación de los efectos de la producción industrial. El supuesto de una naturaleza externa ilimitadamente tolerante proporcionó a la despreocupación cósmica de los seres humanos tras la Revolución Industrial una vida más larga de lo que le hubiera correspondido en función de la problemática del entorno, que nacía entonces. Con el final de la despreocupación llegaron también a los límites de su plausibilidad la ontología escénica y la distinción, arraigada desde antiguo, entre primer plano y trasfondo, que la soportaba.

5 *Management* de la ignorancia

En las famosas *Manual de operaciones para la nave espacial Tierra* de Buckminster Fuller, aparecidas en 1968, el autor hacía la audaz, incluso utópica, suposición de que el tiempo había madurado en los sistemas sociales lo suficiente como para una entrega de las competencias de pilotaje, por parte de los

políticos y financieros, a los diseñadores, ingenieros y artistas. La suposición se basaba en el diagnóstico según el cual los miembros del primer grupo —como todos los «especialistas»— no miran la realidad más que por un pequeño agujero, que no les permite ver más que una parte. En cambio los últimos, por su propia profesión, desarrollan intuiciones holísticas y se remiten al panorama de la realidad en su conjunto.

Era como si la divisa romántica «¡La fantasía al poder!» hubiera cruzado el Atlántico y se la hubiera interpretado en la otra orilla como «¡La creatividad al poder!». La audacia de la publicación de Buckminster Fuller, que pronto se convirtió en una Biblia de la «contracultura» y más tarde de los «alternativos», no se mostró como un desprecio por los aparentemente grandes y poderosos de este mundo, de los que pensaba que «hoy ya no son más que una apariencia espectral». Se cifró en la nueva definición, en verdad inaudita, del planeta patrio (a partir de ese momento crítico ya no podría concebirse esta vieja y querida Tierra como una dimensión natural, sino como un gigantesco artificio. Ya no era fundamento alguno, sino un constructo; ya no era base alguna sino un vehículo).

Habla en favor tanto de lo inusitado como de lo irresistible de la metáfora de Buckminster Fuller el que penetrase en la conciencia colectiva en menos de medio siglo. Señala a la vez la aguda amenaza a bordo de la nave espacial Tierra el hecho de que, a falta de conceptos más precisos, esa amenaza no permita evasión alguna a la falta de compromiso poético, como prueba el reconocido fracaso de las numerosas «cumbres climáticas». La metáfora representa aquí la forma superior del concepto. Su verdad se desvela en la conveniencia de sus implicaciones para la situación real. Si la Tierra es una nave espacial, su tripulación debe mostrarse interesada ante todo, y de hecho, en el

mantenimiento de condiciones vivibles en el interior del vehículo. Los tecnólogos de la astronáutica hablan en relación con esto del *life support system* (LSS), que controla a bordo de las estaciones espaciales las constantes biosférico-miméticas. Por ello el *management* de las atmósferas se convierte en el primer criterio del arte del pilotaje a postular desde ahora para la nave espacial entera. A este respecto hay que considerar lo siguiente: en este vehículo no caen máscaras de oxígeno automáticamente del techo de la cabina en «el caso improbable» de que el aire se volviera escaso. También sería absurdo afirmar que hubiera bandas luminosas en el suelo que condujeran a las salidas de emergencia —la nave espacial Tierra no tiene salidas, ni para casos de emergencia ni para el caso normal—. Y, por lo que respecta a las bandas luminosas, ¿qué son sino una suave hipnosis para pasajeros con miedo a volar? El miedo de los viajeros a bordo de la nave espacial Tierra tiene que ser mitigado por medios más concretos. Para su tratamiento se necesitan procedimientos cognitivos y técnicos revolucionarios.

Buckminster Fuller ha señalado con precisión la condición más importante hasta ahora para la estancia de seres humanos a bordo de la nave espacial Tierra: a los pasajeros no se les ha provisto de ninguna instrucción de uso, probablemente porque ellos han de llegar a descubrir por sí mismos el secreto de su situación. Por lo que sabemos, la Tierra, de hecho, está habitada desde hace casi dos millones de años por seres humanos y predecesores suyos «que no sabían siquiera que estaban a bordo de una nave»[7]. Dicho de otro modo: a los seres humanos se les permitía en el pasado un alto grado de ignorancia en sus navegaciones porque el sistema estaba diseñado sobre la tolerancia de altos grados de desorientación humana. Sin embargo, conforme los pasajeros comienzan a ventear el secreto

de la situación y a conseguir, mediante la técnica, poder sobre su entorno, desciende la tolerancia inicial de la ignorancia por el sistema, hasta que se alcanza un punto en que determinadas formas de comportamiento ignorante ya no son compatibles con la estancia de los pasajeros a bordo. Con ello, el ser-en-el-mundo del ser humano, del que hablaba la filosofía en el siglo XX, se revela como un ser-a-bordo de un vehículo cósmico propenso a las averías. Para la relación cognitiva oportuna de los seres humanos con ese estado de cosas propuse hace algún tiempo el concepto de «monogeísmo», un término que, por decirlo así, designa el mínimo de una relación contemporánea no ignorante con la prioridad de la Tierra. Constituye, a la vez, el axioma de una ontología política de la naturaleza.

Considerada desde el punto de vista actual, la historia del pensar sobre el planeta se muestra como un experimento cognitivo y pragmático finalizado, en cuyo transcurso hubo de irse aclarando la verdad sobre la situación global. Quien a bordo de la nave espacial tenga el valor de servirse de su propia razón, antes o después se dará cuenta del hecho de que somos autodidactas en la navegación espacial. Por eso el auténtico concepto para la *conditio humana* es «autodidactismo» a vida o muerte. Es autodidacta quien ha de aprender sin profesor las lecciones decisivas. Añado que en estos asuntos no nos ayuda, por ello, un simple recurso de acudir a tradiciones religiosas, dado que las llamadas religiones universales, sin excepción, viven prisioneras en una comprensión preastronáutica del mundo. Ni siquiera Jesús con su subida al cielo consiguió aportar nada digno de mención respecto al manual de operaciones de la nave espacial Tierra.

A estas consideraciones va unido un enunciado sobre la relación de ser y saber: el saber tradicional va retrasado con

respecto a la realidad; sí, se podría decir que por principio llega siempre tarde. A la vista de ello, se impone la pregunta de si del retraso habitual del saber ha de deducirse que también en relación con nuestros problemas venideros llegará necesariamente demasiado tarde. Por suerte estamos en situación de poder dar una respuesta negativa a esta cuestión. Hay una inteligencia prognóstica que se hace valer en el hueco entre «tarde» y «demasiado tarde». Esa inteligencia es la que habría de articularse de forma enérgica aquí y ahora. Mientras que hasta este momento valía para una gran parte del aprendizaje humano la ley de que solo «se aprende de las desgracias», la inteligencia prognóstica ha de intentar aprender antes de que aparezca la desgracia —algo nuevo en la historia de la didáctica—. Para penetrar en la lógica de tales procesos de aprendizaje se necesita una crítica de la razón profética. Que no ha de dejarse amedrentar por la paradoja de base del profetismo del desastre, es decir, por el hecho de que ese profetismo, cuando tiene éxito, ha de aparecer *ex post*, como una alarma innecesaria, dado que precisamente a causa de su intervención no ha sucedido aquello de lo que advertía. Jean-Pierre Dupuy ha presentado esbozos de una crítica así en su estudio de 2004 *Pour un catastrophisme éclairé*. Según él, solo apocalípticos experimentados pueden ejercer una política racional de futuro, dado que son lo bastante valerosos como para considerar también lo peor como posibilidad real.

Ser prudente significa hoy, ante todo, entender que el expresionismo cinético de los últimos siglos ha de ser modificado radicalmente, si es que no se puede acabar con él de una vez. Por «expresionismo cinético» entiendo el estilo de existencia de los modernos, que fue posible sobre todo por la fácil disponibilidad de combustibles energéticos fósiles. Desde

que esos combustibles están a nuestra disposición, llevamos una vida tal como si Prometeo hubiera robado el fuego una segunda vez. Se vuelve claro qué significa eso si admitimos que los segundos fuegos no solo impulsan nuestros motores sino que también arden en nuestras motivaciones existenciales, en nuestros conceptos vitales de libertad. No podemos ya representarnos libertad alguna que no incluya también la libertad para aceleraciones arriesgadas, libertad para movimientos hacia los objetivos más lejanos, libertad para la exageración y el derroche e, incluso, libertad para explotar y autodestruirse. Al expresionismo cinético le escuchamos hablar cuando el joven Goethe escribe en 1776, en una carta de estilo Sturm und Drang, a Lavater: «Ahora estoy completamente embarcado en la ola del mundo, plenamente decidido: a descubrir, ganar, pelear, fracasar, o a saltar por los aires con plena carga». Lo escuchamos cuando Nietzsche explica en el *Ecce homo*: «No soy un ser humano; soy dinamita». Y le vemos actuar en la práctica cuando Phileas Fogg, el héroe de *La vuelta al mundo en 80 días* de Julio Verne, en el último tramo de su vuelta al mundo —el cruce del Atlántico, de regreso a Inglaterra desde Nueva York—, ante la falta de carbón, comienza a derribar las estructuras adicionales de madera del propio barco para alimentar con ellas las calderas de las máquinas de vapor. Con el barco que se quema a sí mismo de Phileas Fogg, Julio Verne encontró nada menos que una metáfora universal de la era industrial —evoca la fatal autorreferencialidad de un tráfico que quema sus propios fundamentos—. Hay que retrotraerse hasta el poeta del romanticismo temprano Novalis y su visión crítica del «molino que se muele a sí mismo» para encontrar una imagen de pregnancia semejante que describa el *modus vivendi* actual. Sin embargo, al expresionismo cinético ya le es inherente

el gesto con el que la reina Isabel I de Inglaterra, en los conocidos grabados del siglo XVI, posa su soberana mano sobre el globo, como para mostrar que comenzaba una era en la que los señores del mundo ya no se conformarían con sus propias tierras sino que ampliarían su poder hasta los rincones más apartados del mundo. El expresionismo se vuelve político en cuanto el sujeto que quiere realizarse reclama los bienes de la Tierra entera para su ansia y consumo. El principio constitutivo del crecimiento de las formas de vida modernas no significa otra cosa que expresionismo cinético en acción.

6 «Estamos en una misión»

Estamos en una misión:
se nos llama a configurar la Tierra.
NOVALIS

El expresionismo de los modernos se basa en un supuesto que era tan obvio para los seres humanos de otros tiempos que no necesitó formularse con explicitud casi nunca. Para ellos la naturaleza representaba un exterior infinitamente superior, y por ello también ilimitadamente sufrido, que absorbía todas las descargas humanas e ignoraba toda explotación. Esa idea espontánea de naturaleza determinó hasta ayer mismo la historia de la humanidad, e incluso hay hoy innumerables contemporáneos que no pueden ni quieren imaginarse que pueda ser necesario un cambio en el modo de pensar en este sentido. El desenfrenado rasgo expresionista en el estilo de vida de las civilizaciones ricas actuales ha dejado claro, sin embargo, que la indiferencia de la naturaleza frente a la actividad humana

era una ilusión que se correspondía con la era de la ignorancia. Hay límites de la expresión, límites de la emisión, límites en el aguante de la ignorancia; y porque hay tales límites, aunque no sepamos con exactitud dónde habría que trazarlos, se tambalea la imagen aparentemente inmemorial de la naturaleza como una exterioridad que absorbe todo. De improviso nos vemos obligados a admitir la idea, que parece contranatural, de que la esfera terrestre en su totalidad ha sido transformada por la praxis humana en un único gran interior. Buckminster Fuller quiso dejar la responsabilidad de este cambio dramático en manos de los diseñadores, a los que exigía un modo de pensar «comprehensivo» y «anticipador». Tal modo de pensar debía posibilitar la «planificación del mundo» en un «sistema total de comunicación del ser humano» dentro de la nave espacial Tierra.

Cuarenta años después de la publicación del manifiesto de Buckminster Fuller se comprueba que son más bien los meteorólogos y no los diseñadores los que se han preocupado de que se impusiera la nueva idea de mundo como macrointerior. Para nosotros resulta evidente: no es la creatividad sino la meteorología la que ha llegado al poder. Se ha impuesto política y científicamente porque ofrece en este momento el modelo más sugestivo del interior global; trata del *continuum* dinámico de la capa gaseosa terrestre que, desde la época de los físicos griegos, llamamos atmósfera, literalmente «esfera de vapor». Las conversaciones sobre el tiempo han dejado de ser charlas ingenuas desde que los científicos del clima nos han demostrado que la atmósfera tiene memoria; no ha olvidado del todo el humo de las chimeneas de la primera Revolución Industrial, y no ignorará tampoco todo lo que descargan en ella las centrales térmicas de los países desarrollados, las instalaciones calefactoras

de las megaciudades, los aviones, los barcos, los automóviles de los pudientes y las innumerables fogatas de los pobres en todos los continentes, a pesar de que la mitad de ello suele ser asumido por los océanos y la biosfera. Es verdad que la Tierra también conserva otros vestigios de la dudosa reputación humana. Así, todavía en nuestros días se descubren en el lodo del norte de Alemania herraduras que revelan el paso de la caballería romana. Por la presencia de las herraduras romanas, el suelo alemán ni se enfría ni se calienta. En cambio, la atmósfera terrestre es un espacio de vertedero sensible; muestra la disposición a responder con calentamiento a las emisiones pasadas y presentes. Si los meteorólogos dicen la verdad, el cambio climático esperable en muchas regiones del mundo va a llevar a condiciones que no son compatibles con la existencia humana tal como la hemos conocido.

Con ello los meteorólogos han asumido el papel de reformadores. Transmiten a los seres humanos, tanto en las naciones industriales como en los grandes países emergentes, una llamada a invertir su estilo de vida; exigen nada menos que una descarbonización a medio plazo de la civilización y una amplia renuncia a las enormes ventajas del *modus vivendi* basado en la energía fósil.

El corte que proponen estos postulados es tan profundo que permite llegar a grandes analogías; el cambio de modo de pensar que se les exige a los seres humanos del siglo XXI va más allá de las reformas del siglo XVI, en las que, después de todo, se revisaron las reglas del tráfico entre la tierra y el cielo. Recuerda la voz de Juan Bautista, que clamaba por la inversión total; la voz del desierto exigía entonces nada menos que una metanoia pensada para sustituir el trivial *ethos* egoísta del día a día por el estado de excepción de una moral del corazón, y esa llamada

provocaría la revolución permanente que llamamos «cristianismo». Finalmente, la exigencia de hoy de un cambio de pensar recuerda también la sutil observación de Platón en su diálogo el *Sofista*, según la cual la disputa sobre el sentido del ser entre los amigos de las ideas (vulgarmente denominados idealistas) y los amantes de los cuerpos perceptibles (vulgarmente denominados materialistas) equivale a una lucha de gigantes, a una lucha que, a causa de la cuestionabilidad del asunto mismo, continúa mientras haya seres humanos para votar una postura u otra.

La controversia actual en torno al clima ya no tiene como objeto el «dominio de la Tierra» del que gustaban hablar los comentaristas políticos de la era imperialista. Más bien, de lo que se trata es de la posibilidad de mantener abierto el proceso civilizatorio y de asegurar su continuidad. Tras el mutuo descubrimiento de las culturas por el tráfico de larga distancia entre los siglos XVI y XX, este proceso provocó una síntesis provisional de los actores globales mediante comercio y diplomacia. Próximamente ha de ser impulsado hasta la interacción de las culturas en instituciones comunes con capacidad operativa; en este sentido, dejamos de lado si «la humanidad» es capaz siquiera de conformar un nosotros coherente o una *volonté générale* capaz de acción.

Solo dos cosas son ciertas en este momento: por un lado, que la reforma meteorológica, cuyos inicios estamos viviendo, abre la perspectiva a una era de máximos conflictos; por otro, que el siglo XXI entrará en la historia como una feria de las vanidades de salvadores, a cuyo final los seres humanos han de sentir nostalgia de salvarse de los salvadores y redimirse de los redentores. Se anuncia a la vez como una época de hipocresía y doble moral. Y,

sin embargo, en ese tiempo, más allá de vanidad, pánico y retórica hipócrita, se tratará siempre de la grave cuestión de si en la nave espacial Tierra puede establecerse un régimen global de estabilización. Hay que considerar al respecto que las expectativas puestas en el concepto «estabilización» han de mantenerse moderadas desde el principio. La evolución cultural no conoce equilibrios estables. En el mejor de los casos puede conducir de un estado soportable de desequilibrio al siguiente.

Ya hoy pueden reconocerse los perfiles de la futura lucha de gigantes. En ella se articula el partido idealista mediante los representantes de una nueva forma de humildad. Se enfrentan a sus adversarios materialistas con la exigencia de que todas las formas del expresionismo cinético habrían de reducirse a un mínimo político-terrestre tolerable. Si hemos entendido que ese expresionismo es idéntico al *modus vivendi* de las culturas del bienestar sobre el planeta, que penetra incluso la totalidad de nuestro «metabolismo con la naturaleza», de nuestro producir, consumir, habitar, de nuestro tránsito, artes y comunicaciones, y que en cada uno de estos ámbitos los augurios siguen orientados, por ahora de manera imperturbable, al crecimiento y la superación, entonces de inmediato comprenderemos que la ética del futuro, hostil a la expresión y emisión, apunta directamente a que hay que darle la vuelta a la orientación civilizatoria habida hasta ahora. Exige disminución donde hasta ahora se planificaba incremento, demanda minimización donde hasta ahora valía la maximización, quiere retención donde hasta ahora se permitía la explosión, prescribe ahorro donde hasta ahora el dispendio se consideraba el atractivo supremo, y reclama la autolimitación donde hasta ahora se festejaba la autoliberación. Si se piensa que es demasiado tarde, entonces el ser humano, en el marco de la reforma meteorológica, ha de

llegar a una especie de calvinismo ecológico. Que se funda en el siguiente axioma: la humanidad solo dispone de esta única Tierra. Por lo tanto, no puede exigir de su fundamento más de lo que puede dar; bajo pena de autodestrucción. De este modo la globalización produce efectos contra su tendencia fundamental —en tanto que impone expansiones en toda línea, fuerza limitaciones en toda línea—. En tanto que quiere generalizar el bienestar, descubre que globalmente, en último término, solo sería practicable su contrario: frugalidad para todos.

Con estas indicaciones se hacen visibles los gigantes que chocarán entre sí durante el siglo XXI. Viviremos la lucha entre expansionismo y minimalismo. Habremos de elegir entre la ética de los fuegos artificiales y la ética de la ascética. Notaremos cómo se proyectan en nuestros sentimientos de vida las alternativas en pugna y cómo oscilaremos entre el derroche maniaco y el ahorro depresivo. Nietzsche hizo notar en una ocasión acerca de la Tierra que a una inteligencia externa le debería de parecer la «estrella ascética», sobre la que una élite de espiritualistas depresivos, impulsados por el resentimiento, marca el tono. Desde el siglo XX, la parte acaudalada de la Tierra vive un intermedio hedonista que podría acabar antes de que finalice el siglo XXI.

Si la reforma anunciada llevara a un socialismo meteorológico, dentro de poco la Tierra se vería desde fuera como la «estrella frugal»: a cada ser humano sobre ella se le permitiría administrar un pequeño activo de emisión, el que le corresponda como *shareholder* de la atmósfera y de los demás elementos. Dado que Nietzsche era a la vez un experto en luchas de dioses y de gigantes, sabía que en conflictos de este tamaño no hay lugar para la neutralidad. «¡Ah! ¡El encanto de estas

luchas es que quien las contempla también las tiene que luchar!», escribe al respecto en *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música*. Todo ciudadano de las naciones ricas no solo disputará en su propio pecho la lucha de gigantes, sino que por sus decisiones privadas de consumo hará público también por qué lado se ha decidido.

7 «Aquello de lo que el cuerpo es capaz»

Sin embargo, nadie ha descubierto hasta ahora
todo aquello de lo que el cuerpo es capaz.
SPINOZA

En esta fase de consideración de las cosas parece que solo el puritanismo ecológico podría ser la moral razonable a bordo de la nave espacial Tierra. Júzguese como se quiera al respecto; lo que permanece indiscutible es que durante el siglo XX ha aparecido en el mundo una nueva forma del imperativo absoluto: «Tienes que cambiar de vida», una frase que se graba desde entonces con autoridad indiscutible en las intuiciones éticas de muchos contemporáneos. Impregna nuestra conciencia con el mandato vinculante de desarrollar un *modus vivendi* que corresponda a los puntos de vista ecológico-cosmopolitas de nuestra civilización. Alcanza un grado de evidencia comparable a aquel gracias al cual, en otros tiempos, las éticas budista, estoica, cristiana, islámica y humanista consiguieron hacerse valer entre los individuos y comunidades afectados por ellas en cada caso, y siguen haciéndolo. Dado que el nuevo imperativo, igual que toda gran evidencia ética, apela a todos, es realista predecir una amplia ola universal de entusiasmo ético. En ella la

voluntad actual de vida se unirá al sentimiento actual del bien y lo correcto en un impulso poderoso, quizá revolucionario, dentro y fuera de las religiones tradicionales. Igualmente realista es contar con una ola complementaria de resignación, de derrotismo y de un cínico «tras-nosotros-el-diluvio».

En una primera lectura parece, pues, que del imperativo actual no podemos deducir más que una ética global de la moderación. Queda abierta solo la cuestión de si el giro a la modestia sucederá a causa de que las poblaciones en las culturas de emisiones intensas consientan voluntariamente o si los Gobiernos de las naciones ricas —a falta de una gobernanza global, hasta ahora los únicos macrosistemas capaces de acción— habrán de verse obligados, antes o después, a proclamar, cada uno en sus territorios, una especie de derecho de guerra ecológico que obligue a lo que no se puede conseguir de manera voluntaria.

Una segunda mirada muestra que las exigencias de una ética global de la moderación, o incluso las expectativas puestas en un socialismo climático, son ilusorias. No solo tienen en su contra toda la fuerza impulsora de la civilización expresionista, sino que contradicen también la comprensión de las fuerzas motrices de las grandes culturas. Porque estas no son imaginables sin la conjunción entre el impulso al automantenimiento y la voluntad de autosuperación. En la conexión entre automantenimiento y autosuperación va contenida la decisión previa en favor de una cultura en la que la superabundacia, el derroche y el lujo han ganado derecho de ciudadanía. Ya Platón, en sus consideraciones sobre la instalación de una comunidad ideal, tuvo que abandonar la hipótesis de la polis frugal. El más sabio de los griegos no supo replicar nada apropiado cuando, tras la descripción de una comida en la ciudad sobria, Glaucón

le plantea la ruda cuestión: «Si hubieras fundado una ciudad para cerdos, Sócrates, ¿qué otra cosa les darías de comer sino algo así?». Ante esta objeción, Sócrates tiene que darse por vencido y consentir en la construcción de una ciudad opulenta. De modo análogo, hoy, en todas las prognosis y proyectos para el mundo del mañana, estamos obligados a partir del hecho de que los seres humanos de las naciones ricas consideran el bienestar y sus premisas técnicas como conquistas que ya no abandonan. Seguirán convencidos de que la tarea de la evolución es globalizar por un crecimiento incesante el bienestar material y los privilegios expresivos de que ellos mismos gozan. Se negarán a acostumbrarse a un futuro fundado en la reducción y la moderación.

Los defensores de la nueva moderación objetan a esto que, antes o después, a los acomodados de hoy no les quedará otra que inclinarse ante los hechos ecológicos. En la medida en que gran cantidad de nuevos productores y consumidores entren en el club de los derrochadores, se harán patentes cada vez más dramáticamente y más temprano los límites de la emisión y de la expresión. Aquí entra en juego el axioma sobre el que se basan todos los argumentos respecto a los límites del crecimiento: la Tierra no existe más que como ejemplar único; y sin embargo las naciones ricas viven en la actualidad como si pudieran explotar Tierra y media o dos Tierras. Si su estilo de vida se extendiera a todos los habitantes del planeta, la humanidad habría de tener a disposición no menos de cuatro Tierras. Pero, dado que la Tierra representa una mónada única, no multiplicable, hemos de aceptar la prelación de los límites sobre el impulso a su superación.

En principio, este argumento parece irrefutable. Mientras se considere la Tierra y su biosfera como una singularidad

inincrementable, el comportamiento explotador de la civilización moderna de expresión y confort ha de aparecer como una irracionalidad imperdonable. El trato de los seres humanos con su planeta se asemeja, pues, a un filme de catástrofes en el que grupos mafiosos rivales se tirotean con armas de gran calibre a bordo de un avión a 12.000 metros de altura.

No obstante, es legítimo plantear la cuestión de si hemos sacado de la interpretación monadológica de la Tierra las conclusiones oportunas. ¿Entendemos, pues, nuestra situación correctamente cuando interpretamos el planeta y su biosfera como una unidad no multiplicable y concebimos esta como un *fixum* irrebasable? Habríamos de considerar que ya contamos solo con el dato originario cosmológico «Tierra» y con el fenómeno originario evolutivo «vida». A estas magnitudes de base se ha añadido en el transcurso de la evolución social la tecnosfera, que a su vez viene animada y moderada por una noosfera. A la vista de esas dos dimensiones de incremento, está justificado que apliquemos a la Tierra la frase de Spinoza referida al cuerpo humano —«Hasta ahora nadie ha determinado de lo que es capaz el cuerpo»—: «Hasta ahora nadie ha determinado de lo que es capaz el cuerpo de la Tierra». No sabemos aún qué sucederá cuando la geosfera y la biosfera sigan desarrollándose arropadas por una tecnosfera y noosfera inteligentes. No está excluido *a priori* que, a causa de ello, aparezcan efectos que equivalgan a una multiplicación de la Tierra.

La técnica no ha dicho todavía su última palabra. Si hoy se la considera la mayoría de las veces en términos de degradación medioambiental y bionegatividad, eso solo quiere decir que en algunos aspectos se encuentra aún en sus comienzos. Hace algún

tiempo se hizo la propuesta de distinguir entre heterotécnica y homotécnica[8]. La primera se basa en procedimientos de violación y engaño de la naturaleza; la segunda, en procedimientos de imitación de la naturaleza y de prosecución a nivel artificial de principios naturales de producción. Por la reconversión de la tecnosfera a estándares homeotécnicos y biomiméticos surgió una imagen completamente diferente de la interacción entre entorno y técnica. Experimentaríamos de lo que es capaz el cuerpo de la Tierra en cuanto los seres humanos cambiaran su relación con él de explotación a coproducción. En el camino de la mera explotación, la Tierra seguirá siendo siempre la mónada limitada. En el camino de la coproducción entre naturaleza y técnica, podría convertirse en un planeta híbrido en el que fuera posible más de lo que creen los geólogos conservadores.

Análogas ideas han salido de las cabezas más creativas del movimiento ecológico en todo el mundo. Han calculado que, con una reducción a la mitad del consumo de recursos, se conseguiría a nivel mundial una duplicación del bienestar. En esa misma dirección apunta una consideración errática de Buckminster Fuller, que traza un puente entre la maravillosa multiplicación de los panes en el Nuevo Testamento y la historia de la técnica interpretada desde un punto de vista metafísico: «Por la aplicación de las leyes del equilibrio […] es literalmente posible […] conseguir más con menos. Quizá era este enriquecimiento intelectual […] lo que Cristo quiso enseñar en su Sermón de la Montaña, en aquella misteriosa historia de los panes y los peces»[9]. El final de su *Manual de operaciones* pertenece, en consecuencia, a una llamada al *ethos* de la creatividad:

Así que proyectistas, arquitectos e ingenieros, tomad la iniciativa. Poneos manos a la obra y, sobre todo, trabajad juntos y no ocultéis nada uno a otro, y no intentéis ganar a costa de los demás. Todo éxito de ese tipo cada vez será de menos duración. Son las leyes sinérgicas las que sigue la evolución y las que intenta ponernos en claro. No son leyes hechas por los seres humanos. Son las leyes infinitamente generosas de la integridad intelectual las que rigen el universo[10].

Hay que precaverse de reducir estas declaracioness a la ingenuidad que contienen. Que el gran autodidactismo llegara tan lejos como para mantener en límites las emisiones de la ignorancia es algo que solo podría suceder gracias a la integridad intelectual de todos aquellos que hoy asumen la responsabilidad de su saber positivo y de sus oscuros pronósticos.

8 Política para la Tierra

En el título de este capítulo se empleó el concepto «Antropoceno» como una «situación» al margen de la historia de la Tierra. Ahora aparece claro hasta qué punto la expresión «situación» viene minada en este contexto por una ironía radical: a causa de su determinación por la lógica apocalíptica (en la que el adelanto hacia el final va unido con el retorno al instante), la situación antropocénica es lo contrario de todo lo que los seres humanos en tiempo histórico han relacionado con conceptos de situación establecidos, ya se llamen el Estado, lo existente, lo «fijo y permanente», la institución o el armazón técnico (*Ge-stell* heideggeriano). En un pasaje incisivo de su

quinta conferencia *Gifford,* de febrero de 2013, Bruno Latour ha hecho observar que la legendaria pareja conceptual de Thomas Hobbes, la de «situación de naturaleza» —*state of nature*—, y su superación por la «situación de Estado», se ha visto afectada hoy por un desplazamiento inesperado de sentido (ha aparecido un nuevo estado de naturaleza, al que ya no consigue dominar ningún Leviatán). Se ha desencadenado una nueva guerra de todos contra todos en la que ya no se enfrentan simplemente lobos y corderos, es decir, pueblos armados e ideólogos dispuestos a matarse. Lo que choca en frentes muy poco claros es el conjunto muy diverso, por ahora sin ley, de actantes que, junto con las «sociedades» humanas, pueblan el campo de acontecimientos y de batalla Tierra: el CO2, el nivel del mar, las algas, los ordenadores, los microorganismos, los atunes, los meteoritos, los antibióticos, los algoritmos, el gas metano, los derechos humanos, los aerogeneradores, el maíz manipulado genéticamente, los trasplantes de riñón. La «situación de la naturaleza» (estado de la naturaleza) irónicamente renovada no es idéntica al caos de la creación, ni consigue ofrecer lo que hasta ahora iba unido al concepto moderno de «situación» o «estado».

De aquí se sigue que la situación antropocénica exige un nuevo debate constitucional que, en el mejor de los casos, acabe en un proceso no-leviatánico de ordenación o, mejor, en una red de procesos así. En él no solo se definirán los órganos constitucionales y los sujetos de derechos en el marco de una relación política, a fundar nuevamente, de nombre «ciudadanía universal» o cosmopolitismo, sino que también ha de llevarse a cabo en diversos formatos el enrolamiento del colectivo cosmopolita, más acá y más allá de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Es de prever que estos procesos

equivaldrán a una titanomaquia. En ella los ciudadanos de la Tierra podrán agruparse bajo el grito de guerra lanzado por el poeta Friedrich Grabbe en 1836: «¡Nada sino la desesperanza puede salvarnos!».

Hasta qué punto es desesperada la situación climática general es algo que se revela en el hecho de que algunos de sus comentaristas más importantes se apoyan en el recuerdo de los movimientos religiosos reformadores para motivar, mediante paradigmas históricos de mentalidad, el cambio de actitud necesario de los actores de la civilización contemporánea. En esta línea argumentan, ya desde los años setenta y ochenta del siglo XX autores como Ivan Illich, Rudolf Bahro, Hans Jonas, Carl Friedrich von Weizsäcker, René Girard, Carl Amery; en tiempos más recientes se han sumado las voces de Robert N. Bellah, Bruno Latour, el papa Francisco y otros.

En ninguno de estos autores se pudo oír tan claro el tono de la desesperanza apocalíptica como en el publicista y novelista Carl Amery, de la izquierda católica, que se encontraba entre los fundadores intelectuales de los Verdes alemanes antes de alejarse del partido debido al decepcionante proceso de acomodación pragmático de este. A la vista de las competiciones de extinción y guerras de recursos predichas por él para el siglo XXI, Amery postuló una movilización de fuerzas fundadoras de religión en un orden de magnitud más allá de todas las prácticas religiosas habidas hasta ahora. Desde su punto de vista —tal como se desarrolla en el escrito *El mensaje del milenio. De vida, muerte y dignidad*, 1994—, en especial el sector técnicamente más preparado de la humanidad tendría que aprender a superar su pánico, biológicamente determinado, terreno, demasiado terreno, a la supervivencia. Para ello tenía ante sí la tarea de producir un nuevo *ars moriendi* religioso, es decir, en el sentido

del autor, metabiológicamente fundado, que al mismo tiempo trabajara en la creación de un reparto más justo de las oportunidades de vida entre los pueblos y las especies.

Por muy desesperadas que parezcan sonar tales consideraciones, la intervención de Amery dejó claro que la ontología política del cosmopolitismo conlleva la exigencia de una antropología política en la que los seres humanos, como en tiempos de la épica griega y de la tragedia ática, se veían a sí mismos como simples mortales. Su punto de referencia común no sería ya un Olimpo poblado de dioses eximidos del mundo. Sería la Tierra, común a los mortales incluso en sus regiones más distintas, una Tierra que es demasiado real para cumplir el papel de una trascendencia tradicional, pero también demasiado trascendente para devenir un día posesión de un poder imperial único. En este sentido, la visión de Hölderlin, según la cual el ser humano vive poiéticamente sobre la Tierra, sigue siendo vinculante para nosotros. El concepto de «Antropoceno» contiene los *minima moralia* espontáneos de la era presente; implica la preocupación por la convivencia de los habitantes de la Tierra tanto en forma humana como no humana; exhorta a cooperar en la red tanto de los círculos de vida simples como de los de grado más alto, en los que los actores del mundo actual van generando su existencia al modo de la coinmunidad.

1 Stanisław Lem, *Eine Minute der Menschheit. Eine Momentaufnahme.* [*Un minuto de la humanidad. Una toma instantánea*], Biblioteca Lem del Siglo XXI, Frankfurt am

Main 1983.

2 Jeremy Rifkin, *Beyond Beef. The Rise and Fall of Cattle Culture*, Nueva York 1993.

3 Karl Marx y Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie* [*La ideología alemana*], en *Marx-Engels Werke 3*, Berlín 1969, pág. 18.

4 No solo aquí, sino en toda la obra de Sloterdijk, incluso cuando habla largamente del descubrimiento de América, en *Globos* o en *El mundo interior del capital*, hay un olvido de España (muy común entre los intelectuales europeos contemporáneos, por cierto) que no se sabe cómo interpretar, pues hay que suponer que no se debe a ignorancia. Que no cite aquí a España, y el nombre al menos de Velázquez, resulta más que sorprendente. *(N. del T.)*

5 Max Weber, *Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung* [*La ética protestante. Una colección de artículos*], Múnich y Hamburgo 1965, pág. 188.

6 Werner Sombart, *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus* [*La vida económica en la era del alto capitalismo*], Múnich/Leipzig 1927, pág. 1010.

7 Buckminster Fuller, *Bedienungsanleitung für das Raumschiff Erde* [*Manual de operaciones para la nave espacial Tierra*], Dresde y Ámsterdam 1984, pág. 46.

8 Peter Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* [*No fuimos salvados. Ensayos después de Heidegger*], Frankfurt 2001, págs. 212 y s.

9 Buckminster Fuller, *op. cit.*, pág. 51.

10 Ídem, págs. 119 y s.

De la domesticación del ser humano a la civilización de las culturas

En respuesta a la pregunta de si la humanidad es capaz de autodomesticarse

1 Metafísica pastoral: el descubrimiento del problema de la domesticación

Que seres humanos puedan y deban adoptar, ante sí mismos y sus semejantes, relaciones que se traduzcan en verbos como «domesticar», «criar» y «cuidar» es un planteamiento antropológico que emergió dos veces en la historia occidental de ideas en contextos muy significativos, y cada una de ellas en importantes giros de la historia del espíritu. La primera aparición de ese complejo representativo va unida al nombre de Platón. En el curso de sus intentos por captar en conceptos precisos la praxis tradicional de los educadores y de los conductores del Estado, el fundador de la Academia ateniense se topó con un tipo de diferencia antropológica que fractura desde dentro la esencia humana. Dado que en las grandes culturas los seres humanos no pueden ser por naturaleza lo que no obstante son por naturaleza, tienen que ser educados individualmente y sometidos a un control razonable como ciudadanos del Estado.

Educación y dirección política son los dos campos de la praxis en los que se manifiesta de modo llamativo la incapacidad de los seres humanos de las grandes culturas para realizarse (dicho a la antigua: obedecer a la propia naturaleza) sin la instrucción de otros. Para determinar con exactitud las funciones pedagógicas y cibernético-estatales, Platón remite a imágenes y analogías tomadas de la esfera pastoral. Sobre todo el diálogo *Político* muestra en pleno despliegue la teoría pastoral política de Platón. En este contexto se encuentra el conocido y aún un tanto escandaloso giro: que el arte del conductor del Estado es un «arte-pastoreo» para bípedos implumes, sin cuernos, que se aparean solo entre ellos, con el importante añadido de que se trata —dado que la tiranía no entra en consideración jamás entre los griegos en general, ni entre los filósofos en particular— del cuidado voluntario de un rebaño de seres vivos que viven voluntariamente unidos (*Político*, 276e). Es propia del racionalismo griego la convicción de que el ser humano solo por una ascesis específica —esto es, por un sistema de ejercicios persistentes— puede ser desviado de sus inclinaciones irracionales y movido a entrar en la casa de la razón. Resulta superfluo mostrar en este punto cómo hizo escuela la antropología pastoral platónica. Gracias a una serie de traducciones y reformulaciones dejó tras de sí una huella profunda en el imaginario occidental, sobre todo tras su amalgama con la figura neotestamentaria del Buen Pastor. De esa huella han salido las imágenes de rebaños y sus pastores, que desde hace casi dos mil años están en la base de la lógica cristiana de comunidad.

El segundo descubrimiento de la necesidad de adiestrar al ser humano como tal sucede, bajo circunstancias radicalmente diferentes, en el siglo XIX, después de que Darwin, por su

naturalización de la historia de la especie, colocara a los seres humanos al final de una serie evolutiva que considera al llamado *Homo sapiens* primo de los antropoides. Desde entonces, a la cuestión pedagógica tradicional de cómo el ser humano ha de ser modelado como tal se superpone un drama biológico-evolutivo. En lugar de la tensión entre sinrazón y razón, aparece ahora el antagonismo entre naturaleza salvaje y civilización o, por hablar en expresiones mitológicas, entre fuerzas dionisiacas y apolíneas. Solo en esa situación el discurso de la domesticación puede adoptar un tono serio. La modelación del ser humano ya no es concebible solo metafóricamente como entrada en la casa de la razón, sino que ha de comprenderse como mudanza del carácter salvaje animal a la domesticidad[11] civilizada. En este punto aparece la intervención intranquilizadora de Nietzsche. Él fue uno de los primeros en comprender que el proceso de las generaciones en sentido literal siempre implica también autocrianza, y por lo general, desde luego, como él pensaba, en el sentido de un autoempequeñecimiento creciente según el modelo de los prejuicios clericales y antiaristocráticos. De ahí los versos provocadores del canto «De la virtud empequeñecedora» de la tercera parte de *Así habló Zaratustra*:

En el fondo, lo que más quieren es una cosa muy simple: que nadie les haga daño. […] La virtud es para ellos lo que hace modesto y manso: con ello convirtieron al lobo en perro, y al ser humano mismo, en la mejor mascota del ser humano.

Conformémonos aquí con la constatación de que las observaciones de Nietzsche se siguen comprendiendo bien; sus preocupaciones, sin embargo, no coinciden con las actuales. Así, mientras que el autor de *Así habló Zaratustra* se rompía la cabeza

con el problema de cómo proteger el esplendor reprimido de la selva ante la victoria total de la civilización castrante, a nosotros se nos plantea más bien la cuestión de cómo poner coto al retorno al asalvajamiento en el apogeo de la civilización.

2 Más allá de la domesticación: de la pedagogía a la puesta de manifiesto de la neotenia, y vuelta

La aportación específica del siglo XX a la nueva descripción de la *conditio humana* partía de la idea de que las categorías de la teoría de la evolución no bastan para describir domesticaciones —ni respecto a animales domésticos en general ni respecto al rey de los animales domésticos, el ser humano—. Las series de generaciones, que siguen una tendencia a la domesticación, no están sujetas a la presión usual de la selección de un entorno puramente natural. Gozan de un clima especial creado, mitad natural mitad culturalmente, en el que no tienen por qué sobrevivir los mejor adaptados a la naturaleza externa, sino más bien los ejemplares que mejor se las arreglen con las condiciones internas. Estos son los seres vivos que se distinguen por una agilidad especial, una capacidad superior de aprendizaje, una sociabilidad agradable y, también, por ventajas bioestéticas. Un preludio histórico-natural a esto lo ofrecen los seres vivos que hacen nidos, sobre todo los pájaros, aunque también algunos reptiles, como la conocida salamandra mexicana, que mantiene durante toda la vida su forma de larva, pero también aquellos mamíferos que son capaces de ofrecer a su descendencia un alto estándar de seguridad de nido o habitáculo y cuidados de cría. En tales seres vivos los biólogos observan un complejo de características que desde finales del siglo XIX se denomina con la

expresión «neotenia», es decir, fijación de propiedades juveniles (o bien por el concepto «paidomorfismo»). Al mismo campo pertenece la tendencia a anticipar el momento del nacimiento, que conduce a que vengan al mundo jóvenes en alto grado inmaduros, una característica impensable sin la seguridad de un nido o un habitáculo confortable. Todas estas tendencias se unen en el *Homo sapiens*, que se distingue por una inmadurez extrema en el momento del nacimiento. La «prematuridad» humana —ese es el *terminus technicus* que acuñó Adolf Portmann a mediados del siglo XX— no solo conlleva el hecho de que se prolonguen inusualmente fases juveniles en el ciclo humano de vida, sino que también conduce al efecto paradójico de que ejemplares «adultos» en sentido biológico desaparezcan, mientras que las formas prematuras, larvales o fetales consiguen el monopolio de la reproducción. Según Louis Bolk, el paleoantropólogo holandés al que se deben estas ideas dramáticas, formuladas ya en los años veinte del siglo XX, la verdad teórico-evolucionista sobre el *Homo sapiens* está contenida en la provocadora tesis según la cual este representa a un grupo genérico de fetos de primates cultural y biológicamente exitosos, que a pesar de su juvenilización constituyen una especie capaz de reproducción.

A estas referencias a la condición neoténica de la especie humana va unido un tercer descubrimiento de la domesticación humana, que proporciona un nuevo significado a los dos que le anteceden: la revelación del secreto de la neotenia corrobora la idea de los antropólogos culturales de que el ser humano ha de ser entendido como una criatura cultural ya desde los niveles más elementales. La culturalidad fundamental del ser humano se muestra ahora bajo una luz doble: por una parte, «cultura» significa la continuación de un privilegio biológico de anidación

con medios civilizatorios, y en este contexto «domesticación» no significa la entrada en la casa de la razón ni la entrada en la casa de la civilización, sino la transformación gradual de seguridades de anidación en protecciones arquitectónicas y privilegios sociotécnicos. Desde ese momento se reconoce con gran claridad que la cultura en su totalidad funciona como una gran incubadora que envuelve a sus miembros. Por otra, resulta claro que el *Homo sapiens* depende, hasta en sus dispositivos motrices más íntimos, de pilotaje cultural. Tras el desmontaje de los programas de orientación puramente biológicos a causa de su extrema neotenia, las pérdidas que ha sufrido el *Homo sapiens* a causa de la falta de dirección interna tienen que ser compensadas mediante sistemas instintivos, que ahora faltan, y el firme acoplamiento perdido de los cerebros al entorno. La compensación sucede con ayuda de sistemas de ordenamiento simbólico, que sustituyen los instintos por autoridades, un tema que en torno a la mitad del siglo XX fue desarrollado en los escritos de Arnold Gehlen. Los sistemas de ordenamiento simbólico liberan a todo individuo joven humano de la tarea, imposible de solucionar por él solo, de reproducir las experiencias e invenciones de sus antecesores.

La introducción del concepto de «neotenia» en la ciencia del ser humano supone, sin duda, la innovación más subversiva que pudo consignarse tras Darwin en el campo del saber antropológico. Su alcance no puede abarcarse por ahora, sobre todo porque la mayoría de las disciplinas científico-humanas o no la han comprendido en absoluto o solo en parte. Podría ser decisivo que el descubrimiento de la neotenia haga aparecer también a otra luz diferente fenómenos, supuestamente analizados por completo, como la transmisión de la tradición y la educación. Por la neotenia resulta evidente, por una parte,

que la pedagogía siempre llega demasiado tarde, dado que a causa de su nacimiento prematuro el recién nacido humano no necesita en principio educación, sino que tiene derecho a la continuación de la gestación por medios extrauterinos (un tema que ya consideró Kant en sus escritos antropológicos al subrayar que la falta de formación es compensable en todo momento, mientras que la falta de disciplina significa una carencia que jamás puede subsanarse). Y, viceversa, esa teoría muestra que los seres humanos nunca pueden ser educados suficientemente, dado que su entrada en la casa de los ordenamientos simbólicos siempre es una operación lábil, expuesta a desarreglos. Esto lo saben los psicólogos actuales, que siempre advierten de los peligros que van unidos al debilitamiento de los símbolos de autoridad en la sociedad posmoderna («huérfana de padre»).

3 Pacifismo ingenuo como negativa a la cooperación en situaciones límite de la cultura

Con las exposiciones hechas hasta ahora puede que se haya aclarado a grandes rasgos por qué los miembros de la especie *Homo sapiens* siempre representan productos de autodomesticación: en el aspecto biológico, por su neoteniación; en el aspecto cultural, por su integración en ordenamientos simbólicos autogenerados. Gracias a la sinergia de ambos aspectos, las culturas históricamente desarrolladas significan en primer lugar, y la mayoría de las veces, unidades de supervivencia (relativamente) cerradas en las que se mantiene a los individuos como en cercados artificiales, como si dijéramos en incubadoras. Este hecho es el que en ocasiones se ha transcrito con la metáfora «parque humano».

A la luz de estas consideraciones resulta evidente que la «autodomesticación» es un concepto que resume el pasado del género humano. Que el *Homo sapiens* exista a pesar de su imposibilidad biológica es un hecho misterioso que solo se puede interpretar con los conceptos de una antropología de la domesticación. A la vez, nos enfrentamos a la preocupación de que los métodos habidos hasta ahora de familiarización y domesticación del ser humano han sido claramente insuficientes. Si observamos las tareas de una pedagogía superior de especie lo comprendemos de inmediato: el trabajo de la civilización solo se ha realizado a medias. Aunque la domesticación humana aparece en algunos aspectos como un *fait accompli* (en tanto solo hay seres humanos en las incubadoras de sus respectivas culturas), no está ni mucho menos cerrada aún. El motivo de ello es fácilmente reconocible. Puede que las culturas respeten ordenamientos domésticos en sus sistemas solidarios internos, pero la domesticidad sigue incompleta porque a menudo las culturas concretas no se colocan bajo un techo común, sino que constituyen entornos mutuamente extraños, y no pocas veces enemigos. La huella histórica de la falta de domesticidad que queda en las relaciones humanas exteriores es la guerra, que acompaña de manera episódica la evolución de la especie, pero que desde hace más o menos siete mil años se ha consolidado en el espacio euroasiático como una institución estable, en parte profesionalizada.

Si definimos las culturas más jóvenes como unidades capaces para la guerra, contamos con un concepto que permite entender cómo la falta de domesticidad arroja sus sombras sobre las relaciones internas de las culturas. Cuando culturas con éxito preparan la guerra, sus propios miembros no pueden sentirse

realmente seguros en la protección de sus casas. Así pues, quien desee superar el envenenamiento de la vida doméstica por los preparativos para una guerra exterior ha de reflexionar sobre la continuidad de la domesticación más allá de las viejas unidades étnicas de solidaridad. Enfoques así se encuentran sobre todo en el budismo temprano, en el estoicismo y en el cristianismo primitivo. Las tres doctrinas de sabiduría (que se malentienden a menudo como religiones) son, por su propia esencia, movimientos de desdomesticación —sus fundadores exigen a sus seguidores que rompan con los sistemas de domesticidad habidos hasta entonces—. El budismo llama *expressis verbis* «los que abandonan la casa» a quienes se separan de sus viejas comunas para emprender el camino del *dharma*; de Jesús se conoce la chocante exigencia de que, a causa del reino de Dios, había que abandonar al padre y a la madre; al estoicismo se remonta la exigencia ética de que el hombre sabio ha de manifestarse como ciudadano del universo (*kosmopolités*) y no simplemente como perteneciente a su comuna étnica originaria. En el caso de estos programas radicales de desdomesticación, la meta no consiste jamás, como es natural, en un regreso a lo salvaje (a pesar de que en los tres movimientos hubo eremitas), y tampoco en una ruptura regresiva con los ordenamientos simbólicos de los pueblos. El desarraigo de los habitáculos habidos hasta ahora está al servicio de un traslado a una vida hogareña o domesticidad superior, que por ahora solo puede articularse en símbolos espirituales o cósmicos. Por su propia esencia hay que interpretar las desdomesticaciones budista, cristiana y estoica como objeciones de conciencia, como una auténtica metafísica de la deserción incluso. Rescinden la pertenencia a comunidades culturales cuya existencia se basa en la guerra contra las culturas extrañas. La guerra es esa situación

límite de unidades domesticadas, que constituye a la vez la situación fundamental de no-domesticación entre unidades extrañas. Bajo tales premisas, el servicio militar solo puede objetarlo quien rechace la cooperación con el colectivo propio para dedicarse a una domesticación de la humanidad más allá de las culturas polemógenas concretas.

A este nivel de la evolución moral puede formularse la cuestión de cómo conseguir que, por la contribución de la antropología cultural, el pacifismo ingenuo de las grandes doctrinas de sabiduría y filosofía pueda continuar en forma de un pacifismo científicamente fundado. La respuesta a ello la dará una teoría de la domesticación de segundo orden. Esta proporciona a la vez los fundamentos de una teoría general de la solidaridad ampliada.

4 Cooperación de máximo estrés en grupos culturales

Entendemos ahora que las culturas concretas actúan como domesticadores primarios en tanto proporcionan a sus miembros la protección de su orden simbólico y material. Resulta evidente también por qué los domesticadores mismos no pueden ser domesticados: siguen pendientes del caso de emergencia de la no-domesticidad, de la lucha a vida o muerte con extraños culturales; aunque esa lucha se haya mitigado en el transcurso de la época moderna en muchas partes, convertida en mera competencia económica. En vistas a esas relaciones, el fenómeno «cultura» —que en la conciencia cotidiana se identifica, no sin razón, con el concepto «pueblo»— se puede redefinir como una población simbólicamente integrada cuyos miembros cooperan entre ellos no solo en situaciones

domésticas sino también en situaciones de lucha a vida o muerte. Según ello, las culturas representan unidades de supervivencia realmente operativas; en la terminología de Heiner Mühlmann, *maximal stress cooperation units* (unidades MSC). Esta definición tiene la ventaja de hacer comprensible por qué las culturas de mayor éxito son, por regla general, las más domésticas y las más guerreras. El ejemplo modélico lo proporcionan en el ámbito cultural occidental los romanos, cuya civilización constituía un gigantesco paralelogramo de familiarismo y militarismo. El secreto del éxito de la cultura romana —como de cualquier otra cultura marcadamente militar — consistió en la creación de una técnica de guerra cuyo principio podría describirse como el control moral de la gran reacción de estrés frente al peligro de muerte inminente. Que seres humanos en situaciones distendidas sean capaces de cooperación no requiere explicación alguna. Sin embargo, al contrario, que hombres bajo estrés máximo cooperen, es decir, que incluso en la batalla y en la cercanía de la muerte persigan metas comunes, eso representa un fenómeno que sí requiere explicación. La teoría de la cultura muestra que para la creación del modelo en extremo improbable de un comportamiento *maximal stress cooperation* se necesita un gran despliegue de mandamientos morales (prohibición categórica de la cobardía), de idealizaciones culturales (heroísmo), de relaciones externas conflictivas (imágenes de enemigo) y de preparación técnica (ejercicio con armas y entrenamiento corporativo).

Todo habla a favor de considerar la cooperación de máximo estrés como la clave para el éxito en la supervivencia de las culturas del tiempo histórico, es decir, altamente culturales. Se admite a la vez que tales cooperaciones representan un fenómeno paradójico de domesticación. Esto se muestra en el

acto de adiestramiento, que hace que los procesos biológicos más fuertes —las grandes reacciones de estrés— puedan utilizarse para objetivos estratégicos. Quien reflexione sobre la continuación de la autodomesticación de la humanidad y su integración en amplias comunidades solidarias tiene que enfrentarse, en consecuencia, a la cuestión de si pueden superarse las formas tradicionales de cooperación de máximo estrés que definen la cultura.

5 La domesticación del animal salvaje Cultura

Con ello se perfila un cuarto sentido de autodomesticación. Tras hablar de la domesticación y domesticidad del ser humano por la juvenilización neoténica, por la pedagogía política y por la introyección de los ordenamientos simbólicos, con el fenómeno del adiestramiento militar de reacciones de estrés aparece una versión más bien técnica del problema de la domesticación. Un pacifismo antropológicamente elaborado no puede contentarse con que los individuos razonables pasen de la casa de la familia, o del pueblo, a la casa de Dios o del *dharma*; o se unan al pueblo invisible de los sabios. Estos movimientos moralmente ambiciosos llevan, en casos extremos, al martirio, dado que este prueba la convicción de que es mejor dejarse asesinar que ser solidario con un grupo cultural asesino. Desde la perspectiva de la teoría de la cultura habría que analizar si esa forma excepcional de no-cooperación con cooperadores de máximo estrés no puede ser transformada en una regla practicable en general. El examen de este asunto lleva a un resultado positivo, aunque las dificultades que ello comporta siguen siendo muy grandes. Si hay que entender las culturas como sistemas de

domesticación no domesticados ellos mismos, el interés en domesticaciones de orden superior solo puede ser satisfecho por una revisión de los diseños habidos hasta ahora de culturas como unidades polémicas (agresivas) de supervivencia. El concepto de «solidaridad» adquiere en este contexto su nota específica transcultural.

Por la propia naturaleza del asunto, el trabajo en la domesticación del animal salvaje Cultura se cumple en tres estadios. El primero se alcanza cuando varias unidades de supervivencia se acercan tanto unas a otras por asimilación mimética que pueden mantenerse en jaque mutuamente. Es verdad que con esto no se consigue aún ni desmilitarización ni domesticidad interna alguna, pero la intimidación mutua contribuye a crear un *containment* que depara las premisas para culturizaciones más amplias. En este peldaño de relaciones interétnicas e interestatales surge la diplomacia, como arte de la enemistad bien atemperada. El precipitado jurídico de ese esfuerzo civilizatorio fue el *ius publicum* de la Edad Moderna europea. Está claro que en ese régimen no se pueden eliminar tendencias de regresión. El motivo de ello está en la equiparación, que sigue intacta, de cultura y unidad de supervivencia.

En consecuencia, el segundo peldaño del *containment* de culturas polemógenas consiste en su transformación en sistemas interdependientes. Con ello, los intereses vitales de las culturas son tan dependientes de socios culturales extranjeros que puede hablarse del surgimiento de una unidad de supervivencia de orden superior. Esto puede observarse hoy en los Estados democráticos económicamente integrados de Occidente, entre los que la probabilidad de regresiones bélicas se ha vuelto mínima. El efecto de domesticación parte aquí del reformateo

de la unidad de supervivencia experimentada. Esta supera los límites exteriores habidos hasta entonces para hacer del antiguo enemigo o rival un cooperador en el sentido del propio interés de supervivencia. Donde ese proceso resulta más impresionante es en la construcción históricamente singular de la Unión Europea, que —sobre un trasfondo bélico que no queda muy lejano— en un proceso fascinante de *self-containment* se ha convertido en una unidad de domesticación política de alto grado. Que también estas unidades de *self-containment* tienen que luchar contra fuerzas endógenas de desintegración es algo que muestran los resultados de los referendos sobre la Constitución europea, tanto en Francia como en los Países Bajos, en mayo y junio de 2005, cuando claras mayorías de la población dejaron ver que ellas siguen considerando la nación y no la Unión Europea como su unidad determinante de supervivencia. Los resultados de las elecciones en ambas naciones son *de facto* extremadamente ilusorios, dado que para ambas hace tiempo que los propios intereses de supervivencia solo pueden ser satisfechos ya en el formato europeo. (El núcleo de la voluntad de ilusión está en el temor de perder privilegios económicos, respecto a los que se quiere creer que solo los logran las naciones como tales y no los sistemas de interacción entre ellas).

El tercer peldaño de la domesticación del animal salvaje Cultura se alcanzaría en el momento en el que las grandes unidades de supervivencia, internamente domesticadas, que utilizando la terminología de Samuel Huntington se conocen como *civilizations* (sobre todo Occidente, el islam, India, China, África y Latinoamérica), hubieran desarrollado a su vez entre sí un grado de interdependencia compartido, tan alto que también ellas hubieran superado el estadio de la no domesticidad en sus

relaciones exteriores. Hay tendencias actuales que apuntan en esa dirección. Sin embargo, no llevan más allá del peldaño del *containment* recíproco. Tampoco se puede ignorar que en las líneas de frente aparecen enormes conflictos entre las grandes unidades, sobre todo en la línea del frente chino-americano y en el occidental-islámico. Los bloques culturales en lucha están muy lejos de ponerse bajo el tejado de una civilización común. Y, en cualquier caso, en las relaciones exteriores de las grandes unidades todavía no puede hablarse de la ley del caso crítico excluido, que formuló Bazon Brock y que gobierna internamente las civilizaciones. Incluso se cuestiona una y otra vez el *containment* como tal, en parte debido al trágico doble papel de la potencia mundial monopolar que son los Estados Unidos. Esta se ha apuntado, por una parte, a una misión global civilizatoria, pero persigue, por otra, una cruda política regional de intereses. Ofrece el espectáculo de una civilización que aparece a la vez como domesticador y como animal salvaje. De esta manera, los Estados Unidos desacreditan de modo muy peligroso las ideas cuya credibilidad habría que mantener a toda costa si la civilización en marcha de las culturas concretas ha de avanzar más allá del *containment* polémico.

6 La desactivación del arma de la población

Para finalizar, hay que referirse a un quinto sentido del concepto de «domesticación». Junto a las relaciones exteriores polémicas, todavía insuficientemente domesticadas, de las culturas, también se necesita regular el punto sensible de sus relaciones internas, el hecho de la reproducción biológica. También aquí la cultura del animal salvaje Cultura se manifiesta

como una entidad que demanda domesticación. Esto significa la reducción de las tasas de natalidad en todas las culturas a proporciones que sean compatibles con las condiciones de vida socioeconómicamente dominantes. Esto excluye todo tipo de fertilidad en la miseria, así como la pugna por reproducciones salvajes, tal como se observa desde hace mucho en los países árabes; en ellos, desde 1900 hasta 2000 la población ha crecido de 150 millones a 1.200 millones de seres humanos, lo que significa una octuplicación. La consecuencia casi inevitable serán gigantescas descargas de violencia. La investigación demográfica reciente ha puesto en evidencia que hay una correlación positiva entre tasas de nacimientos críticamente exorbitadas y sucesos bélicos o genocidios. Por la superproducción, motivada polemógenamente de modo latente o manifiesto, de seres humanos, sobre todo los hombres jóvenes entre quince y treinta años se convierten en un grupo de riesgo que sobrepasa el potencial de domesticación de sus propias culturas. Según informaciones de institutos de investigación estratégica, en los próximos veinte años habrá en el mundo árabe y africano varios cientos de millones de hombres jóvenes preparados para todo tipo de actividades polémicas (bélicas). Es de temer que no pocos de ellos se dejen reclutar por programas religiosamente codificados de autodestrucción.

A la vista de tales circunstancias, el asunto de si la humanidad puede domesticarse a sí misma ha de dividirse en dos cuestiones parciales. La primera sería si una autodomesticación así puede esperarse para un futuro cercano. La respuesta a ello es: decididamente no. Según todas las previsiones, la primera mitad del siglo XXI recordará los excesos del siglo XX. Las pérdidas en lo que respecta al modo de vida llegarán a lo inconmensurable, y los daños a la moral y a la cultura serán incalculables. La

segunda mitad de la cuestión se refiere a las perspectivas a más largo plazo. A pesar de todo, estas han de juzgarse, con prudencia, positivamente. Si se consigue a largo plazo mantener bajo control los dos explosivos biológicos de las culturas humanas —los programas de estrés polemófilos y las tendencias exageradas de reproducción—, puede hacerse un pronóstico favorable del proceso de la autodomesticación global (otros dirían: del «proceso de la civilización»).

11 Traducimos *Häuslichkeit* por «domesticidad», cualidad de doméstico: sentirse en casa, en la intimidad y protección del hogar, como antes en el nido o habitáculo originario. Es el fruto de la domesticación que una cultura produce en sus miembros; así se sienten en ella (y no en otra). *(N. del T.)*

El experimento Océano

De la globalización náutica a la ecología general

1 La globalización como experimento marítimo

Si hubiera un *copyright* para palabras aisladas, los herederos del economista de Harvard y teórico del *marketing* Theodore Levitt (1925-2006) deberían contarse entre las familias más ricas del mundo. Desde 1983, cuando en un artículo de la *Harvard Business Review* Levitt habló por primera vez de la «globalización de los mercados» (o mejor: cuando por el uso que hizo de una expresión que ya se utilizaba aisladamente consiguió desencadenar una inmensa ola de imitaciones), la palabra «globalización» se ha convertido en una de las expresiones de mayor éxito en el diccionario del mundo moderno. Ella representa, sin duda, la palabra con mayor energía contagiosa que ha aparecido en los vocabularios del pasado cuarto de siglo. Eso ha de significar algo en una época en la que son muchos los conceptos que se han extendido como epidemias por el mundo hablante: sobre todo expresiones como «terrorismo», «sostenibilidad», «efecto invernadero», «precariedad», *celebrity*, «productos estructurados» y semejantes. Se trata, además, de una expresión de carácter casi mágico. Tiene el poder de producir en su propio interés lo que significa: se globalizó a sí misma al crear

un nombre para el acontecimiento más importante de nuestro tiempo —la transformación del mundo en un contexto dinámico en el que casi todo entra en interacción con casi todo en casi todas partes—.

La completa mundialización de los mercados, o mercadificación del mundo, que Levitt tenía ante los ojos no podría haberse llevado a cabo si no hubiera sido por el soporte de una innovación técnica que, desde los años setenta y ochenta del siglo XX, cambia radicalmente el modo de existencia de la mayor parte de la humanidad. Se trata de la aparición de los procedimientos digitales en las actividades comunicativas de las civilizaciones. En consecuencia, está plenamente justificado en principio que la globalización se describa como la Revolución Digital. Su distintivo es la inaudita aceleración de las comunicaciones, que se sigue de la alianza entre digitalidad y electronificación. El tráfico mundial electronizado ha convertido la velocidad máxima en estándar de las transacciones simbólicas, y solo por eso el mundo que existía hasta ahora, un mundo que siempre había sido de movimientos más bien lentos, de distancias significativas y de desigualdades culturales, ha podido convertirse en un mundo sincrónico, cuyos agentes se alcanzan mutuamente en tiempo real superando las mayores distancias. En el mundo sincrónico, las distancias espaciales parecen perder su significado. Da la impresión de que los movimientos superrápidos han superado a los viajes lentos.

Sin embargo, en realidad no se ha entendido la esencia de la globalización si uno se deja deslumbrar por la brillante superficie de la Revolución Digital. Pues, por muy dramáticos que sean los cambios de nuestro *modus vivendi* causados por las rápidas tecnologías, y por muy profundamente que los mercados financieros volátiles de los últimos decenios hayan marcado

nuestra comprensión de la realidad e irrealidad de las transacciones monetarias, todo ello no constituye más que el segmento superior en un sistema de tráfico de varios peldaños que se basa en un cruce o entrelazamiento de movimientos de masas más bien lentos, por una parte, y transmisiones rápidas de señales, por otra. A la fase actual de la globalización pertenecen ambos polos, ya indisolublemente unidos —lo macizo y lo sutil, el tráfico pesado y la proyección de chispas, la navegación lenta en las superficies de la Tierra y las transmisiones de noticias a través de canales que anulan la distancia—.

Desde el punto de vista sistémico siguen teniendo preeminencia los movimientos lentos, dado que, en último término, son ellos los que llenan las informaciones rápidas de contenidos materiales. Esto vale sobre todo desde la perspectiva histórica: la globalización no solo es el efecto proveniente del encuentro más reciente entre mercados y técnica digital; es el resultado de una larga historia que comenzó en el instante en que los marinos de la Península Ibérica, a mediados del siglo XV, fueron poseídos por la aventurada idea de que el océano Atlántico había de tener otra orilla; y que había posibilidad de alcanzarla. Así que la auténtica y verdadera globalización, entendida desde su fuente, es en principio un hecho náutico. «Globalización» significa originariamente no otra cosa que atlantización de la navegación; implica el paso de la navegación costera de estilo portugués a la navegación de alta mar al modelo de los viajes de Colón; y presupone la convicción acerca de la redondez de la Tierra.

Por eso es un buen consejo no hacer derivar, como suele suceder, la palabra «globalización» del adjetivo «global», sino del sustantivo «globo», de ese instrumento cartográfico del mundo moderno que reveló a los habitantes de la Tierra la verdad sobre

la forma de su planeta y les descubrió la enorme preponderancia de los mares. La globalización se funda en la creencia de que la otra orilla es alcanzable; más aún, se nutre de la convicción de que en la otra orilla se pueden encontrar los mayores bienes de fortuna. Los riesgos abismales de la navegación solo pueden afrontarse porque los mundos lejanos se imaginan como una tesorería gigantesca, de la que los empresarios con éxito regresan al mar cargados de riquezas. En una palabra, solo puede comprenderse la aventura de la globalización náutica si uno retrocede a los comienzos del sistema moderno de mundo, cuando los marineros de Europa pasaron de la teoría cartográfica a la praxis náutica y asumieron el riesgo de demostrar la unidad de la Tierra como un espacio de tráfico navegable en redondo.

Este no es el lugar de discutir las premisas psicosociales del giro oceánico. Sí es cierto que en los siglos XV, XVI y XVII tuvo que darse algo así como una acumulación originaria de temeridad y osadía. A ello contribuyó sin duda la política poblacional de los nuevos Estados nacionales europeos. En efecto, Europa —hoy una región demográficamente enfriada— fue arrollada entre los siglos XVI y XIX por un tsunami de población, políticamente deseado, entre cuyas consecuencias hubo una exportación masiva de seres humanos. La investigación habla de que en esa época cincuenta millones de personas habrían abandonado el hoy llamado Viejo Mundo, voluntaria e involuntariamente, como *merchant adventurers* y como *desperados*, como huidores de la desgracia, como buscadores de nueva fortuna, en su mayoría sin perspectivas de retorno, no pocos de ellos imbuidos de la citada creencia en la supremacía de la otra orilla. El mundo pertenece ahora al hambre de éxito de los hijos segundos, que abandonan la corte —en España se los llamaba «segundones»—

para hacer fortuna fuera o para irse a pique.

Valgan estas sumarias indicaciones para explicar la tesis de que por sus comienzos náuticos, mercantiles y coloniales la globalización significa la inclusión de la Tierra entera en la psicodinámica de la búsqueda de fortuna; o en la huida de la miseria local. Por ello resulta evidente que la globalización no es solo un fenómeno técnico o político, no designa solo la ampliación de las relaciones internacionales y la concentración de las redes económicas, tampoco es meramente el complemento de la base náutica con una superestructura informática y electrónica. Solo puede entenderse de verdad si se reconoce en ella el expansionismo de la búsqueda de fortuna. Dirigida siempre hacia fuera, declara como su campo de operación el globo entero. Con ello, la época moderna en su totalidad se basa en un hecho psicopolítico: la planetización de la búsqueda de fortuna. Dado que desde el punto de vista operativo «planetización» significa navegación marina —y, desde la segunda mitad del siglo XX, también navegación aérea —, hoy encontramos las industrias náuticas en el punto central del acontecer, al igual que hace quinientos años. No puede uno dejarse confundir por el ruido mediático de la industria de la información. La realidad de la realidad no se encontrará en el cibercafé ni se define en los buscadores. Sigue teniendo su *momentum* en los sistemas de transporte relativamente lentos que abren el mundo por las carreteras, por los raíles y, sobre todo, por las rutas marítimas en las que se mueven las actividades inspiradas por la búsqueda de fortuna de las personas emprendedoras. Hasta hoy la globalización permanece sujeta a las rutinas que fueron desarrolladas por los primeros navegantes para superar el experimento Océano.

2 El espíritu experimental y la exteriorización de los efectos colaterales

Tras medio milenio de tales prácticas ha llegado el momento de examinar las rutinas ejercitadas y reflexionar sobre las condiciones del experimento en su totalidad. He dado a entender por qué la globalización no puede separarse de la oceanización, y he insinuado que la aventura de la época moderna, que conduce a la integración de la Tierra en redes de tráfico cada vez más compactadas en sí mismas, solo puede hacerse comprensible por la dinámica de la búsqueda globalizada de fortuna. Pero si la globalización es oceanización, y si «oceanización» significa búsqueda de fortuna con medios náuticos, entonces está claro que, y por qué, la realidad de la época oceánica, global, buscadora de fortuna, había de adoptar *per se* la forma de un experimento. El concepto «experimento» se refiere no solo a procesos en laboratorios e institutos de investigación, donde científicos e ingenieros dejan que objetos más o menos bien definidos «reaccionen» entre ellos en observaciones controladas, con el fin de hacer que hable la antes «muda naturaleza». Tampoco puede reducirse a los modos empíricos de pensar, que diseñan de manera responsable el crecimiento material del saber en el mundo moderno. Experimental se vuelve ahora también, y sobre todo, el *modus vivendi* de las personas, que dedican toda su existencia en el agua y en la tierra a la exploración de nuevas realidades, nuevas oportunidades de ganancia y nuevos procedimientos de control de la naturaleza. Bajo este aspecto, los marinos, los comerciantes a distancia, los etnógrafos, los naturalistas, pero igualmente los utopistas, los proyectistas y, por qué no, también los charlatanes

y los aventureros, pertenecen a la muy ramificada familia de los experimentadores, sin cuya acción no podría imaginarse el mundo moderno; comenzando con la gran figura de Francis Bacon, a quien recordamos como autor del *Novum organum* y como creador del razonamiento inductivo, y cuya muerte fue típica de los peligros de la vida experimental —murió a la edad de sesenta y cinco años a consecuencia de un resfriado que cogió en el invierno de 1626, cuando llevaba a cabo ensayos sobre la conservación de la carne mediante el frío en lugar de mediante la sal, que era el método que se utilizaba hasta entonces (en detalle: quería descubrir si la conservación de pollos eviscerados podía mejorarse llenándolos de nieve)—. Experimental es finalmente la constitución de las «sociedades» modernas en su totalidad o, como se dice hoy día, de las poblaciones de actores que se rodean de objetos técnicos cada vez más numerosos y persiguen metas cada vez más ambiciosas en interacciones cada vez más complicadas en entornos cada vez más artificiales.

La adaptación del *modus vivendi* moderno a formas experimentales conllevó no solo una aceleración vertiginosa del progreso técnico y cognitivo, sino que desencadenó asimismo grandes conmociones culturales, acompañadas de crisis morales y políticas. Que, por una parte, derivaron en reacciones conservadoras, culminando en los fundamentalismos de nuestros días, y, por otra, se tradujeron en conceptos totalitarios de progreso, culminando en la idea de «revolución permanente» (Trotski). Sin embargo, de la consecuencia más importante del experimentalismo generalizado solo toman conciencia las generaciones actuales. Cada vez resulta más claro que todo experimentar va unido siempre *per se* a un descuido sistemático de las condiciones marginales. Esto vale para los experimentos controlados de la ciencia, y vale sobre todo para la

experimentación incontrolada que sigue siendo característica, en todos los frentes, del *modus vivendi* de los modernos.

Pertenece a las virtudes de un experimento bien construido y a las condiciones de su éxito que se limite a pocos factores, precisos y aislados, y estudie su comportamiento en un campo de ensayo estrictamente delimitado. En consecuencia, el arte de ignorar es inseparable del experimentar con éxito; también se podría decir que al buen experimentador le distingue la capacidad de descuido de lo *lege artis* descuidable. No obstante, cuando casi todos los ámbitos de la vida se convierten en experimentos, en el mundo del trabajo así como en el del tiempo libre, en la vida comunitaria como en las esferas privadas, las consecuencias son fáciles de calcular: toda zona experimental genera un entorno propio de dimensiones descuidadas. Por causa de ello no puede excluirse que, en caso de concentración creciente de experimentos, las zonas de descuido se entrecrucen cada vez más; con consecuencias más o menos graves.

Dicho de otro modo: precisamente porque la globalización de la búsqueda de fortuna llevó a una ampliación general del comportamiento experimental, tuvo que conllevar una inflación de descuidos. De los efectos insoportables de esa inflación surge la conciencia del entorno, tal como desde el último tercio del siglo XX se articula en el mundo industrializado. Lo que llamamos «entorno» no es en principio otra cosa que la dimensión descuidada en un experimento, de la que se toma conciencia más tarde[12]. La presión para esa toma de conciencia proviene del hecho de que el descuido —dicho con lenguaje técnico, la exteriorización de los factores en apariencia irrelevantes— topa con sus límites por todas partes. Los efectos colaterales aparecen de manera cada vez más drástica y

comienzan a ensombrecer los efectos principales. En consecuencia, las dimensiones descuidadas tienen que sumarse a los productos conscientes e intencionados; no pocas veces son ellas las que constituyen ya la mayor parte de esa adición. Donde hubo exteriorización tiene que haber internalización. La época de los efectos colaterales significa a la vez la época de los balances integrales.

Ahora entendemos que la globalización de los experimentos de fortuna no puede darse sin la globalización de los efectos colaterales. Es esta una apreciación moralmente exigente y económicamente costosa que conlleva en parte implicaciones trágicas. Por un lado, comprendemos cada día mejor por qué y con qué derecho se vuelcan los actores modernos en sus empresas, que han de llevar a la otra orilla; entendemos cómo se mueve hacia delante en su propio túnel de oportunidades cualquier experimentador individual: focalizándose en unos pocos elementos, sobre todo en costes y ganancias, e ignorando innumerables factores externos. A la vez vemos día a día con mayor claridad que ese *modus operandi* ya no es compatible con el hecho de la coexistencia de miles de millones de experimentadores que buscan la fortuna en el globo conectado en red.

Este fue el gran reconocimiento del ingeniero Buckminster Fuller, que en su escrito visionario *Manual de operaciones para la nave espacial Tierra*, de 1968, exhortó a establecer de una vez por todas un código general para la navegación en la nave de todas las naves[13]. El argumento es hoy tan actual como en el instante de su primera redacción. La gran mayoría de los seres humanos, tanto en tiempos prehistóricos como históricos, poblaron la nave espacial Tierra sin tomar conciencia jamás de que se encontraban a bordo de un vehículo cósmico. Desde los

inicios de la navegación oceánica comenzaron los seres humanos a hacerse una idea de su situación real. Solo en la actualidad han aparecido circunstancias que vuelven ineludible la exigencia de una reglamentación general del *management* de a bordo. Mientras los seres humanos pensaban exclusivamente en categorías locales y sus radios de acción eran pequeños y medianos, su existencia se parecía a la condición de hormigas en una alfombra persa —por mucho empeño que pongan en ir y venir por ella siguen siendo incapaces de captar el dibujo de la alfombra—.

Desde la perspectiva de Buckminster Fuller, «globalización» significa ante todo un acontecimiento en la historia del pensamiento; o, mejor, un vuelco en la ética del saber; globalización es la rápida abolición del derecho a la ignorancia. Las reservas evolutivas para tolerar la ignorancia, que parece que la Tierra puso para siempre a disposición de sus habitantes, se gastaron en pocos siglos. Desde que hay personas emprendedoras que actúan globalmente, ellas están en camino hacia una era en la que solo les puede ayudar un manejo sabio de las circunstancias a bordo de la gran nave, y al que pertenece, sobre todo, el reconocimiento de que en demasiados puntos no saben lo suficiente para poder actuar con sentido y sin causar daños.

3 Límites de la exteriorización, o Un nuevo trabajo de argonautas

Cuando la exteriorización resulta inevitable, tiene que crearse interiorización —así reza el axioma de todo realismo futuro en el mundo globalizado—. Esto tiene consecuencias

inmediatamente sorprendentes, que incluso asustan, por lo que concierne al elemento originario Océano. En todas las imágenes del mundo habidas hasta ahora, los grandes mares, en tanto que ya desempeñaban un papel para las culturas terrestres, eran el prototipo de una exterioridad insuperable. El hecho de que los mares se hicieran navegables desde hace algunos siglos cambió poco esta concepción. Sí, parece que precisamente la navegación universal solo demostró, en principio, lo poco que pesan las actividades humanas frente a las fuerzas superiores de los elementos. Así que no extraña que en el mundo moderno todos los descuidos acaben al final en el mar, como antes se decía de los ríos.

Desde hace algunos decenios las observaciones de los navegantes y de los científicos en los institutos oceanográficos y biológico-marinos de todo el mundo se aúnan en un escenario intranquilizador. Solo cito los fenómenos más conocidos: los grandes remolinos de basura plástica en el Atlántico Norte y en el Pacífico, algunos de los cuales han alcanzado ya el tamaño de Europa Central y sobre cuyas repercusiones en el entorno marítimo todavía no constan enunciados fiables; los valores crecientes de acidez de los océanos, que, bajo el supuesto de que el comportamiento *business as usual* de los seres humanos continúe igual hasta finales del siglo XXI, ya no serán compatibles con numerosas formas de vida marítimas[14]; la reducción dramática de la fauna marina bajo la presión de la sobrepesca industrial durante decenios[15]; el riesgo creciente de episodios submarinos de marea negra a causa de las perforaciones *off-shore*[16]; la carga de la atmósfera sobre los mares por las emisiones de los motores de barco impulsados por crudos pesados; el envenenamiento de superficies gigantescas de agua por el *aquafarming* extensivo; la contaminación crónica de los mares

por las aguas residuales de innumerables ciudades costeras y los desechos de a bordo de más de cien mil barcos que navegan continuamente por los océanos, de los que hasta ahora solo una pequeña parte, sobre todo los cruceros más modernos, dispone de sistemas cerrados de *management* de los desechos…

La lista podría ampliarse. La seriedad de la globalización es patente en cualquier punto: el mar ya no puede cumplir el papel que se le había adscrito de absorbente de los factores descuidados de experimentos humanos. El imperativo absoluto del futuro exige que se civilicen las transacciones en los mares y en las costas. «Civilizar» significa integrar un mundo exterior en un mundo interior, disponer una praxis sin reglas dentro de una esfera regulada y someter un ámbito de acciones hasta ahora irresponsables, a la autoridad de una instancia capacitada para la responsabilidad. Sería iluso esperar que el imperativo de una civilización así se pueda realizar solo sobre la base de la voluntariedad. Exige para su imposición dos mecanismos o tendencias objetivas, sin cuya colaboración la buena voluntad resultaría impotente: por una parte, a la vista de las calamidades existentes y venideras, los autores se crearán tanta tensión mutuamente que al final, por suerte, tendrán que doblegarse ante una legislación general obligatoria; para cuya introducción y control es imprescindible la creación de un órgano de *global governance*; por otra, los desarrollos técnicos buscan la manera de que la civilización de las prácticas marítimas sea operable a precios razonables. En caso de que ocurra con éxito, civilizar la globalización se hará en función de la sinergia entre derecho, ciencia y tecnología.

En última instancia, todas las contribuciones legales y técnicas a la civilización de la globalización se quedan solo en modificaciones superficiales cuando no se consigue integrarlas

en un cambio más amplio que afecte a los sistemas morales o espirituales que impulsan la globalización. Un cambio así habría de asumir la dimensión de una revolución cultural; afectaría a la civilización de la propia búsqueda de fortuna. He sugerido que la búsqueda interior de fortuna en el mundo, sintomáticamente encarnada por la legendaria obsesión por el oro de Colón, constituye desde el siglo XV el motivo de los motivos, el motor de los motores, la energía de las energías, que vemos que actúa desde el comienzo de la navegación, de la globalización y de la época moderna. Es el sueño de los bienes de fortuna de la otra orilla el que impulsa el experimento universal de las culturas emprendedoras modernas[17]. Desde hace algún tiempo se multiplican los signos de que ese sueño, si no está ya agotado, sí adopta otro modo diferente; citaré dos indicios.

El primero lo encontramos en el espacio cercano a la tierra, es decir, en una región que en tiempos de ingenuidad llamaban «el cielo»; desde 1998 se encuentra en construcción la estación espacial internacional ISS, como una obra común de la estadounidense NASA, de la rusa Roscosmos, así como de las agencias de astronáutica de Europa, Canadá y Japón. Desde el año 2000 son 220 las personas que han realizado estancias más cortas o más largas a bordo de esa estación. Puede considerarse ese grupo como una élite de la humanidad actual, en tanto que por ahora son los únicos miembros de la especie que, gracias a su posición excéntrica de observación, han percibido con sus propios ojos la nave espacial Tierra *in situ*. Con un tiempo de recorrido de órbita de 92 minutos, los astronautas consiguen ver desde la estación no menos de dieciséis salidas y puestas de Tierra. El privilegio de observación de ese pequeño grupo conduce inmediatamente a un cambio drástico de la imagen del mundo. Mientras que las gentes modernas son aquellas que

creen en la posibilidad de fortuna en la otra orilla y se precipitan dentro del túnel de su búsqueda descuidando todos los demás aspectos, los observadores en la estación espacial han adoptado un punto de vista que les permite ver, sin más, que para la Tierra en su totalidad no hay otra orilla[18]. Se podría decir que salen al espacio como modernos y vuelven como posmodernos, entendiendo el posmodernismo como un modo de pensamiento para el que es fundamental la renuncia a la ilusión de la otra orilla. Los habitantes convencionales de la superficie de la Tierra siguen siendo modernos hasta nuevo aviso, lo que significa que reinciden una y otra vez en la posición de las hormigas sobre la alfombra, que no captan el dibujo aunque no falten intentos de explicárselo.

La referencia al cambio de punto de vista astronáutico puede ampliarse mediante una segunda observación. Uno de los fenómenos más fascinantes de los mares es el surgimiento de una industria de cruceros durante los últimos treinta años. Algunos expertos dicen que significa el renacimiento inesperado de los viajes aristocráticos en la época del turismo de masas. Al parecer, en la actualidad se encuentran de forma permanente en el mar un millón de personas a bordo de cruceros. Hay cosas que hablan a favor de incluir también a esos viajeros en el grupo de los posmodernos, dado que —al menos durante lo que dura el crucero— han roto a su modo con la ilusión de la otra orilla. Entienden que el estar de camino es la propia meta y por qué la fortuna está a bordo o en ninguna parte. Por lo demás, tanto en ese grupo de pasajeros como entre los empresarios de esos barcos la conciencia del entorno está de modo desacostumbrado muy desarrollada y, si se puede creer en la autopresentación del sector, el equipamiento de esa clase de barcos pertenece incluso a la vanguardia de la protección ambiental marítima. Los

portavoces del sector hablan en parte ya como realistas, y en parte todavía como profetas, cuando aseguran que gracias a su estándar jurídico y técnico, desarrollado por ellos mismos, la navegación ya no es el problema, sino la solución.

Acabo con un recuerdo del viaje de los argonautas, la más antigua aventura marina de la tradición europea, que ya fue cantada en tiempos prehoméricos y a la que Apolonio de Rodas, un bibliotecario y poeta de la época helenística, convirtió de nuevo en objeto de un gran poema épico. En el viaje de regreso de los audaces marineros, que en la lejana Cólquide, más tarde llamada Georgia, con ayuda de la hija del rey, Medea, habían robado el vellocino de oro, sucede un incidente digno de consideración puesto que podría haber significado el fin de la expedición. A causa de un viento terrible enviado por el encolerizado Zeus, el *Argo* es arrojado a un banco de arena de la ciudad de Sirte, ante la costa de Libia, sin esperanza alguna de regreso a mar abierto. Durante días permanecieron encallados en el banco de arena viendo acercarse su fin. Entonces se le aparecen al desesperado Jasón unas diosas protectoras locales con la enigmática orden «¡Dad gracias a vuestra madre por sus grandes fatigas cuando os llevaba en el vientre!»[19]. Jasón busca consejo entre sus compañeros para desvelar el sentido del oráculo. Finalmente el héroe Peleo encuentra la solución: el mandato significa que los argonautas levanten en el aire su barco y lo lleven por tierra. En verdad los hijos de reyes no parecen ser buenos para un trabajo que no se exigiría ni siquiera a los esclavos. Lleno de admiración, el poeta se dirige así a los hombres de antaño: «… tomasteis en vuestras espaldas el barco y lo que llevabais en él, y con vuestra fuerza, con vuestra eficiencia, elevándolo en el aire equilibradamente, lo llevasteis durante doce días con sus noches a través de las desiertas dunas

de Libia»[20].

En este relato nos encontramos por primera vez con la figura de la inversión entre pasajero y vehículo, entre el soporte y lo soportado, entre el entorno y el habitante[21]. Se podría interpretar como una primera indicación de que ya no se pueden considerar los barcos —ni los entornos en general— como *containers* maternos que nos protegen y cuidan bajo cualquier circunstancia. En cuanto los seres humanos son arrojados a los bancos de arena de una falsa evolución social o técnica, tienen que aprender a reparar sus barcos, sus sistemas, sus instituciones en una misión exterior, si es que ya no pueden cargarlos a sus espaldas ni arrastrarlos por el desierto. No cargaremos con barco alguno durante doce días sobre las dunas. Los argonautas de hoy tendrán que esforzarse en el siglo XXI para que, tras tantos peligros, el experimento Océano adopte un desarrollo feliz.

12 Este concepto dialéctico de «entorno» se distingue tanto de la concepción metabiológica de entorno de Jakob von Uexküll como del concepto sistémico de entorno de Niklas Luhmann.

13 Véanse págs. 19-29 de este libro.

14 La revista *Science*, 18 de junio de 2010, vol. 328, pág. 1500, comenzó una noticia detallada sobre la acidificación de los océanos con la tesis: «Se sorprende a los humanos en un gran experimento planetario: bajan el valor del pH del océano con costes posiblemente desastrosos para la vida marítima» («Humans are caught up in a grand planetary experiment of lowering ocean's pH, with a potentially devastating toll on marine life»).

15 Según datos de los analistas, el experimento «pesca industrial en alta mar» quedará paralizado completamente en los años cuarenta del siglo XXI si la explotación de los océanos continúa al ritmo actual.

16 Un periódico austriaco titulaba hace poco en relación con el escape de grandes cantidades de crudo en las aguas profundas del golfo de México: «Experimento marea negra» (*Die Presse*, 21 de agosto de 2010).

17 La inclinación a tales ensoñaciones probablemente se deba al sistema crediticio que comenzaba entonces y que hizo del estrés por la inseguridad de los réditos el *primum mobile* del modo de vida emprendedor.

18 Véanse en este libro págs. 43 y ss.

19 Apolonio de Rodas, *Argonautica. Die Fahrt der Argonauten* [*Argonáutica. El viaje de los argonautas*], Stuttgart 2010, pág. 385.

20 Ibíd., pág. 389.

21 Sobre el tema «inversión del entorno» o «entorno contorneado», cfr. Peter Sloterdijk, *Sphären III. Schäume* [*Esferas III. Espumas*], Frankfurt 2004, págs. 335 y s.

El mundo sincronizado

Aspectos filosóficos de la globalización

Señoras y señores:

Ante este círculo eminente quiero aportar algunas consideraciones a la reflexión sobre los fundamentos, un tipo de reflexión que en este caso concierne a la autodeterminación de un sector o de una rama de la economía. Intentaré hablar en el necesario e inevitable modo indirecto que ha de adoptar una contribución filosófica a un tema como este.

En lo esencial, quiero abogar en favor de situar nuestra comprensión del hecho de la globalización a mayor profundidad cultural e histórica de la que es habitual en el ajetreo de los negocios actuales y de su difusión en los medios. De hecho, quien afirme que la globalización no es nada nuevo tiene toda la razón: la situación actual solo se percibe con claridad cuando uno tiene presente que desde hace quinientos años los europeos están involucrados en la aventura de la globalización. No obstante, constatar esto obliga a añadir que la globalización terrestre y la huida de sus consecuencias tienen la misma edad: medio milenio entero, si consideramos el primer viaje de Colón de 1492 como el verdadero comienzo de la época de la

globalización tal como la conocemos. El temor de la vieja Europa por la amplitud recién abierta del mundo se manifestó en el temor de las mentalidades agrarias y fisiocráticas frente a la industria y la economía mundial marítima emergentes. Los antiglobalizadores más importantes de los últimos siglos fueron personajes oceanofóbicos. En cambio, nuestras fobias se dirigen hoy más bien a la Bolsa globalizada, que en cierto modo representa la prosecución del juego oceánico a otro nivel.

Mi análisis empieza por tomar el concepto de «globalización» en su núcleo etimológico con mayor seriedad de la que se produce en las discusiones públicas. Junto con los americanos, los alemanes tienen la ventaja de utilizar en esta circunstancia el concepto correcto; a saber: *globalisation*, a diferencia de los franceses, que hablan de *mondialisation*, y que es un concepto falso. En efecto, se trata del globo como tal. Pero ¿qué es un globo? En principio, un globo no es otra cosa que una construcción matemática; pertenece en primer lugar, pues, a los geómetras y a los filósofos, y solo en segunda línea a los cartógrafos, a los cosmógrafos y, al final de todo, a los economistas y a los turistas. El globo no es ciertamente una patente alemana, aunque el primer ejemplar conservado de globo terráqueo, como quizá sepan, procede de manos alemanas. Está en el Museo Nacional Germano de Núremberg: un globo que en el decisivo año de 1492 fue construido según modelos portugueses por el comerciante nuremburgués Martin Behaim. Muestra el contorno precolombino de los continentes, de modo que presenta la vieja imagen ptolemaica del mundo de tres continentes, pero ya de forma correcta, es decir, en la de un planeta redondo. Por eso puede decirse que Behaim tenía tanta razón como Colón. Descubrir América y representar el globo son, por su sentido, la misma acción en dos medios diferentes.

En una palabra, lo que quiero indicarles es que la globalización fue en principio un asunto de matemáticos. En este sentido, asume un significado completamente diferente del que nos inclinamos a atribuirle hoy. Pues la tesis fundamental de todas las discusiones antiguas sobre la globalización, que son conocidas bajo el título de «metafísica», puede reproducirse con la frase «Hay que tomar la forma del círculo y de la esfera muy en serio». La esfera es lo más serio sobre lo que pueden pensar los seres humanos. ¿Por qué? Porque en la figura de la esfera hemos descubierto un medio de cerciorarnos de la forma del universo; porque la esfera representa la única figura bajo la que puede conseguirse una imagen racional convincente del cosmos. Esta idea se convirtió en clásica en el escrito filosófico-natural del Platón tardío, el *Timeo*, que trata de la creación del mundo por un creador sabio y perfecto. Ese autor de todas las cosas no pudo sino dar a su primera obra la forma más perfecta, razón por la cual el cosmos hubo de adoptar irremediablemente la forma de bola o esfera.

El cosmos es una esfera omnicomprensiva. Este saber filosófico-natural es el comienzo real de la globalización. Con ello, en último término son los filósofos los culpables de la globalización. Si alguna vez ustedes, señoras y señores, llegan a la situación embarazosa de buscar un culpable, y si los señores Martin y Schumann y la señora Forrester, a quienes debemos los alegatos más efectivos de la acusación contra los horrores de la globalización económica[22], quieren un día dirigirse a los culpables reales, tendrían ustedes que reenviarlos a la dirección filosófica y explicarles que los expertos en economía nacional o política solo tendrían parte de competencia en este asunto, que la competencia o responsabilidad total se encuentra, en caso de que se encuentre en alguna parte, en los antiguos metafísicos y

en sus herederos modernos.

El sentido de la construcción filosófico-geométrica en general consistía claramente en explicar a los seres humanos de modo nuevo y vinculante dónde están cuando están en el mundo. El beneficio de una explicación así es evidente; uno se siente perdido en el mundo y quiere saber dónde se encuentra. La respuesta de los antiguos metafísicos fue el primer sistema de orientación convincente, quizá el más convincente en general, que se ha ofrecido nunca a los seres humanos en el mundo occidental. Pues indicaba a quienes buscaban consejo lo siguiente: «Donde quiera que estés, estás en una esfera de la que no puedes caerte. Estás contenido dentro de una estructura de orden que no es posible abandonar en absoluto porque la esfera es precisamente lo que abarca todo. Estás, donde estés, en tu lugar». Esa información significa un evangelio morfológico, que fue anunciado por los primeros filósofos para tranquilizar a las gentes de tiempos intranquilos, como fueron los siglos antiguos y tardoantiguos. El mensaje tranquilizador filosófico-cosmológico transmitía una especie de buena nueva desde aquel mundo de orden en el que participamos a medias, en tanto que con la parte iluminada de nuestro intelecto nos adentramos en la esfera inteligible mientras, por lo demás, nos tragan las turbulencias empíricas.

La globalización comienza —esto ha de resaltarse sin cesar— como una revolución geometrizante del pensar; más exactamente, como una revolución uranométrica. Cuando utilizamos aquí la expresión «geometría» no hemos de pensar en lo que nos enseñaron nuestros profesores de matemáticas. En efecto, nos cuentan por regla general la historia edificante de que los egipcios habrían descubierto el arte de trabajar con ángulos y radios en el intento de demarcar los campos de la

tierra fértil anegada por el Nilo. Esto no es del todo falso, pero solo es la menor parte de la verdad. La parte mayor está en la circunstancia de que los filósofos griegos hicieron un descubrimiento en el cielo, bajo cuyo *feedback* vivimos hasta ahora. Descubrieron en el cielo algo que no hay en la tierra; a saber, el punto puro, el punto de luz puro sobre fondo oscuro. En la tierra no hay puntos, la mirada al cielo, sin embargo, hace irrefutable empíricamente una idea cuasi matemática; esto es, que hay puntos con los que apenas se puede hacer nada salvo construir figuras geométricas. Simplemente pensando se pueden trazar líneas entre puntos. Con ese reconocimiento comienza el acceso griego a la geometría, que es diferente al de los trabajadores egipcios del lodo. Los griegos no son geómetras en el sentido exacto de la palabra, es decir, medidores de la tierra, sino uranómetras, medidores del cielo, que debido a su pasión por la estructura del cielo nos pusieron a nosotros, europeos, en el camino de una ciencia del todo, que está bajo el signo de la esfera, es decir, del cosmos redondo. Los griegos, por lo demás, no habrían hablado de globalización, sino de esferización, que objetivamente significa lo mismo, pues lo que para los griegos es la *sphaira* es para los romanos el *globus*.

¿Cómo llegamos desde este punto de salida a las cuestiones actuales que nos mueven en este contexto? Ya he dado una primera pista al advertir que el sentido del viejo saber metafísico de la globalización era dar a los seres humanos respuestas a cuestiones de localización: estés donde estés, si estás en la mayor esfera, estás en el lugar correcto. El sabio auténtico es aquel que ha entendido que él mismo solo puede funcionar por todas partes como una función local del cosmos. Estés donde estés, eres un empleado del todo. Eres un relé, un punto de conexión del todo. No puedes salir del todo. Esto significa, a propósito,

para los precursores de la cultura globalizada del día a día en la Antigüedad, para los intelectuales, para los filósofos viajeros, para los comerciantes, para los oficiales en servicio exterior, para los funcionarios enviados por el reino, que todos ellos tenían que aprender la capacidad de funcionar también fuera de su patria, una capacidad que, como es sabido, no se aprende de por sí. Quien haya estado alguna vez en servicio exterior sabe que la capacidad de exilio es un gran bien que hay que entrenar. En la época moderna, por lo que tengo entendido, los jesuitas fueron el primer grupo de europeos que criaron sistemáticamente personas que se podían enviar; y con un entrenamiento psicológico muy duro, al lado de cuyos resultados todos nosotros, seres humanos contemporáneos, damos una impresión muy blanda y mimada. Pues cuando somos enviados exigimos que en Singapur y en Sídney esté el mismo Hilton que en Múnich o Viena. Esto no lo podía esperar el jesuita en servicio exterior en su tiempo, pues para él eso significaba adaptarse a las circunstancias de fuera, incluso en las condiciones más duras.

La problemática de la globalización de la Edad Moderna comienza a surgir desde el momento en que estuvo claro que la forma de la esfera no solo vale para el cielo sino también para la tierra. Como saben, la Edad Media cristiana condujo a un relativo retraso de la ilustración cosmológica y defendió la curiosa cosmovisión de que la Tierra, fuera redonda o plana, estaba rodeada de un sistema de capas de éter esféricas.

El corte histórico de la Edad Moderna inicial, unido al nombre de Colón, pertenece a la historia de nuestras preocupaciones actuales. Cuando Colón encuentra el camino hacia América —para ser más exactos, el camino a la India, que, para su sorpresa (cosa que solo se descubrió cuando Colón ya había muerto, de todos modos), había de revelarse como un

inesperado continente doble al que llamaron América—, muestra a los europeos el camino hacia el oeste y les abre el Atlántico como su nuevo mar Mediterráneo, como un *mare nostrum* moderno. De su salto sobre el mar hacia occidente se sacaron las consecuencias histórico-universales quince años tras su muerte (me refiero al viaje de Magallanes a las islas de las Especias, las Molucas, del que se seguiría la primera circunnavegación completa del mundo). En 1519 comienza la historia que todavía hoy seguimos escribiendo: la Corona española prepara bajo el comando de un portugués renegado una pequeña flota de cinco navíos, cuya tripulación la forman 240 o 280 hombres a bordo.

Con el viaje, que salió de Sevilla en agosto de 1519, entramos en la situación problemática que hoy nos ocupa. ¿Qué sucedió allí? En consonancia con los proyectos de la Corona española, Magallanes quería ser el primero que encontrara por el oeste un camino hacia las legendarias islas de las Especias. Los príncipes españoles eran entonces, ciertamente, tan competentes como los padres de la patria de hoy en Baviera, Sajonia o Schleswig-Holstein. Su ambición era la de conquistar el mercado mundial más interesante de aquella época, el mercado de las especias. Como es sabido, los europeos exploraron el ancho mundo porque dependían de las especias. Eran adictos a las drogas de lujo de su tiempo y buscaban salidas a esa dependencia. No obstante no me refiero a la renuncia de las drogas del gusto, sino al camino de salida de la dependencia del monopolio veneciano en el más interesante de los mercados. Se puede llegar a afirmar que el tráfico de especias fue el tráfico de drogas de finales de la Edad Media; y no se debería extrañar uno de que no solo las especias mismas, sino ante todo los fantásticos márgenes de ganancia de ese comercio fueran lo que despertó el apetito de los

contemporáneos entonces. Y así comenzaron los príncipes ibéricos a soñar con flotas cuyo equipamiento, a pesar de todos los riesgos y costes, redundaría en excelentes negocios, con tal de que se llegara a aquellas misteriosas Molucas en las que se podían encontrar los bienes más deseados: pimienta, clavo, jengibre (los afrodisiacos de la clase empresarial de entonces).

Entre los pioneros de la globalización terrestre temprana resalta, pues, el grupo de los proveedores de especias. Esos comerciantes a distancia son los que creyeron en la capacidad de desarrollo del paladar europeo y quienes montaron sus negocios sobre la convicción de que la modernización comienza en el paladar. El espíritu de la utopía y el empresariado son hasta ahora una y la misma cosa, pues ambos son funciones orales, ambos sirven a un mismo apetito que muestra a las claras su insaciabilidad. El propio Magallanes murió en Filipinas en una escaramuza innecesaria. Se perdieron varios barcos de su pequeña flota a causa de una tempestad y los amotinamientos, y solo una de las fragatas que habían salido, la pequeña *Victoria*, regresó a España en septiembre de 1522 con dieciocho marineros casi muertos de hambre a bordo. Arribó a la ciudad portuaria de Sanlúcar de Barrameda y confirmó con su mero retorno los tremendos hechos en los que se basa toda la Modernidad: por una parte, que la Tierra puede ser rodeada en una dirección, que en consecuencia los océanos forman un contexto, están conectados, y son navegables globalmente, y, además, que el planeta entero está rodeado de una atmósfera que puede ser respirada por marineros europeos (cosa esta que no era en absoluto tan evidente antes de experimentarlo, como aparece en una consideración retrospectiva de ello). Lo que los retornados del viaje de Magallanes trajeron consigo fue un indicio, que ya no se podía ignorar, de la unidad atmosférica de

la superficie terrestre y del sistema tanto de viento como de clima, que en cierta medida resulta fiable. Ahora se sabe que no solo pueden intentarse viajes de ida, sino que la vuelta también es posible. De hecho, la globalización significa también eso: se ve Europa cada vez más con los ojos de los que vuelven.

En este momento es cuando se plantea por primera vez la cuestión de la ubicación en toda su importancia histórico-universal. Pues una ubicación —esto es algo que sienten todos los que utilizan la palabra sin deducirla filosóficamente— es un lugar inquietante, que de un modo bastante moderno, incluso revolucionario, ha entrado en la comparación y competencia entre los lugares. Lo especial de una ubicación no es el hecho de vivir en ella porque se haya nacido en ella; la ubicación significa lo contrario de una patria originaria. Más bien es la perspectiva que se tiene de un lugar después de haberse desarraigado de él, un lugar que se ha abandonado para dar la vuelta al mundo, y al que se regresa después del gran viraje en torno al todo.

Por ello, la palabra directriz que se esconde tras la pregunta por la ubicación es «accesibilidad». Con este concepto puede explicarse por qué innumerables gentes en Europa, especialmente los alemanes, llevan el debate de la ubicación con tanta intensidad e inquietud. Así, accesibilidad es el tema profundo, latente y manifiesto, de la época actual cuyo distintivo es el hecho de que ahora los accesibles y localizados ya no son solo los otros, sino también nosotros mismos. Con ello hemos entrado obviamente en la segunda fase de la accesibilidad. Durante cuatrocientos cincuenta años hemos discutido el tema de la accesibilidad bajo el punto de vista del viaje de ida y, con ello, casi siempre se ha gestionado la globalización como un privilegio europeo. Los europeos son los viajeros de ida *par excellence* en el proceso de la globalización;

suya fue la capacidad de dar el primer golpe en cuestiones de globalización y disfrutaron del primado del viaje de ida, no pocas veces hasta el amargo final de los otros, atónitos; recogieron ganancias y se sintieron como señores legítimos del globo. Sin embargo ahora entran en una fase en la que los otros han aprendido tan bien como ellos el viaje de ida y de vuelta. Desde entonces, los europeos ya no son solo descubridores sino también descubiertos, ya no son solo localizadores sino también localizados.

Así, hemos entrado en la era de los contradescubrimientos y tenemos que arreglárnoslas con el hecho de que las perspectivas se han vuelto reversibles. Es verdad que fuimos los que primero descubrimos a los otros, pero entretanto ellos nos descubren a nosotros, y no solo como turistas aislados, sino también como buscadores de asilo que se presentan en masa. Nos muestran con ello que hemos entrado en la época de la contraaccesibilidad (esta es la expresión determinante). Cada día resulta más claro que los otros no lo tienen más lejos hasta nosotros que nosotros hasta ellos; y que esto vale para personas, mercancías e información. De la suma de nuestras experiencias con el tráfico en contra de los otros surge ese nuevo nerviosismo de globalización que nos alborota hoy de modo especial. Sentimos que se han perdido privilegios de época y que un nuevo principio de realidad presenta sus exigencias. Vistas las cosas en su totalidad, con los viajes de ida, con el globalizar en su fase activa, los europeos tuvieron experiencias muy provechosas, y ahora se preguntan si seguirán en el futuro en posesión de sus acostumbradas ventajas debidas a la globalización. Para ellos ha comenzado un periodo de reflexión autocrítica desde que han tenido que reconocer la injusticia que había en el fondo de la unilateralidad imperialista y colonialista. Solo ahora han de

tolerar de verdad el tráfico en contra, que ellos desataron y provocaron.

Cuando uno se propone una amplia reconsideración del proceso de globalización, aparece una situación en la que hemos de comprometernos mucho más decididamente que hasta ahora, no solo por motivos económicos, sino también teniendo en cuenta la responsabilidad moral total con respecto al proceso de mundo. Para los europeos resulta obligada una reflexión sobre mucho más que la acostumbrada historia de quinientos años de la globalización. Les corresponde, precisamente en la época del tráfico en contra y de la accesibilidad en contra —es decir, de la migración en sus espacios ancestrales—, acordarse de su proyecto más característico. Y esto como mejor sucede es involucrándose en el problema que comenzó en 1522 en Sevilla.

Entonces, en el instante en el que se dio la vuelta a la Tierra y los que regresaban entraron en su ciudad, el lugar patrio se convirtió por primera vez en una ubicación. El capital emprende desde su ubicación el camino en torno a la Tierra y regresa con un plus en su cuenta de salida. Esta es la fundamental figura cinética de la época de la globalización. Marx había descrito el movimiento de capital de manera un tanto unilateral al presentarlo como metamorfosis de la mercancía (de la forma de dinero a la forma de mercancía y, de nuevo, a la forma de dinero). En su presentación, la parte digamos turística de la metempsicosis del valor se queda demasiado corta. Hoy vemos con mayor claridad que los largos caminos del capital constituyen el secreto de la conexión interna entre explotación del capital y globalización. El negocio de las especias de la Edad Moderna temprana es paradigmático; efectivamente, para rentabilizarse el capital del comercio de especias tiene que circunnavegar el globo entero, cuando la metamorfosis de

dinero en mercancía se lleva a cabo en las Molucas, es decir, en el país en el que crece la pimienta.

El capital globalizado es el dinero que para rentabilizarse necesita dar la vuelta entera a la Tierra. Esta notable observación ya refleja una verdad del siglo XVI temprano. Es difícil sobrestimar la importancia de este hecho. En este contexto quiero contarles una anécdota que no solo expresa el carácter caótico de la globalización temprana, sino que también resulta apropiada para rebatir una tesis que se escucha a menudo: que la economía mundial, solo en los últimos veinte años, ha entrado en el remolino de los movimientos especulativos de dinero. La siguiente historia muestra que, en el mejor de los casos, esto es una verdad a medias. En 1529 el rey Juan III de Portugal y Carlos V, el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, llegaron a un curioso acuerdo que se ha recogido en los libros de historia como el Tratado de Zaragoza. Una parte importante de ese tratado fue un acuerdo sobre las islas de las Especias, ya citadas varias veces. Con ayuda de sus abogados, Carlos había puesto bajo tal tensión al rival portugués que este compró a los españoles los derechos permanentes sobre las islas de las Especias por la suma de 350.000 ducados de oro, lo que correspondía a una larga caravana de mulos, que hizo el camino de Lisboa a Madrid. ¿Bajo qué supuestos se realizó el pago? Por supuesto, bajo el de que ambas partes no sabían a quién pertenecían las islas, ya que no tenían una idea clara de dónde estaban. ¿Y qué significa entonces «pertenecer» en el caso de islas de las que solo se sabe que han de estar en alguna parte, allá en las antípodas, y que están habitadas por gente que cultiva y recolecta la pimienta, esa pimienta sin la que los europeos no pueden vivir en absoluto? El Tratado de Zaragoza es la prueba irrefutable ya, y precisamente, del carácter especulativo del capitalismo

moderno de Estado. Dos reyes se intimidan entre sí como jugadores de póquer hasta que uno pierde los nervios y compra. Este fue el mayor golpe especulativo del siglo XVI; un golpe que resulta más interesante si se considera que en el Tratado de Tordesillas de 1494 —es decir, el del reparto del mundo entre españoles y portugueses— las Molucas entraban dentro de la parte del mundo portuguesa, cosa que, sin embargo, en ese tiempo no se podía saber con seguridad debido a la carencia de mediciones exactas del grado de longitud en el reverso del mundo. Diez años después, por mediciones perfeccionadas del contrameridiano, se demostró inequívocamente ese hecho geográfico, y Carlos V hubo de divertirse mucho tiempo con los arrebatos de ira de su colega regio.

Tras esta referencia anecdótica vuelvo a mi tesis: los europeos no pueden desentenderse de su responsabilidad en cuestiones de globalización. No pueden hacerse hoy los lloricas después de que durante quinientos años asumieron el papel de los poderosos. Una actitud defensiva y evasiva no solo sería indigna sino también falsa, tanto desde el punto de vista histórico como político y económico.

Para terminar mis consideraciones, quisiera añadir algunas observaciones muy generales sobre las consecuencias sociopsicológicas de la globalización, tal como se muestran por ejemplo en las oleadas de migrantes. Sería improcedente no tomarse en serio el nerviosismo de los europeos a la vista de los acontecimientos. Se trata de hecho de una crisis, de una crisis sociopsicológica y de una crisis de formas de vida, de cierta profundidad. Pues no es fácil transformar seres humanos nacionales en seres humanos posnacionales. Bajo seres humanos «nacionales» entiendo un carácter social surgido en Europa durante los últimos doscientos años, y con el que se ha

convertido en segunda naturaleza la vida en las formas del Estado nacional. Se trata de personas que experimentan su país y su nación como un contenedor de paredes fuertes, la mayoría de las veces monolingüe, autóctono, vernáculo, como gustaba decir Ivan Illich; de gentes que se sienten en casa en su terruño y comprometidas con una forma local de vida que no se da sino allí, y en ninguna otra parte. Cuando a caracteres de ese tipo se les exige de repente, de la noche a la mañana, que entiendan a los buscadores de asilo, que han dinamitado su contenedor, como parte consecuente de la globalización, hay que respetar que en principio respondan con un cierto titubeo.

Déjenme, señoras y señores, cerrar estas consideraciones y sugerencias con la tesis de que hoy vivimos en una dramática crisis de reformateo. Pues lo que la llamada globalización hace con las personas en los Estados nacionales es, en el fondo, reorientarnos desde una sociedad de paredes fuertes —también se podría decir desde una sociedad de *containers* cerrados—, a una forma de vida que puede caracterizarse con la expresión «de paredes especialmente estrechas». Dicho de otra forma, entramos en una era en la que las fronteras débiles y las paredes permeables se convertirán en la característica definitoria de los sistemas sociales. Esto significa ante todo que hemos de desarrollar una comprensión profunda de las necesidades de inmunidad e identidad de las gentes, necesidades de individuos que hasta ahora habían encontrado su *optimum* inmunológico, por lo que respecta a sus definiciones sociales, en el regionalismo y en el nacionalismo, es decir, en sociedades-*container* relativamente impermeables, en las que regía la creencia de que los límites del propio Estado nacional pertenecían al sistema de inmunidad personal de los individuos. En tales formaciones sociales era normal reaccionar *a priori* ante el extraño con la

correspondiente selectividad. En la migración que se produce en los países europeos estamos confrontados hoy a circunstancias en las que los sistemas sociales y políticos de inmunidad se enmarañan de modo imprevisible, con el resultado de que la búsqueda de identidad e inmunidad hay que reorganizarla desde estrategias colectivistas a estrategias individualistas.

Vemos cómo partes de la población responden a ese tema delicado de un modo que como mejor puede describirse es desde una óptica alergológica o inmunológica. Tales reacciones han de tomarse en serio porque en un amplio frente de lo que se trata hoy es de reprogramar el comportamiento inmunológico del ser humano, desde la orientación a una amplia protección estatal a la orientación a la autoprotección y autocuidado. Mientras los seres humanos en el tradicional Estado protector omnicompetente esperaban su inmunidad de sus aportaciones de orden y asistencia, es realista para el futuro apostar progresivamente por aportaciones propias a la autoinmunización. Cada vez hay más personas que comprenden que ya nadie va a hacer por ellos lo que no consigan ellos por sí mismos. Se puede pronosticar que los problemas inmunológicos en el sentido más amplio de la palabra, desde la situación biológica hasta la social y espiritual de los individuos, han de tratarse en el futuro menos a nivel colectivo que a nivel individual. Esto es lo que llena a la sociedad del presente de gran intranquilidad respecto a sus condiciones futuras. Por lo que concierne a la esfera política en su totalidad, tanto mejor cumplirá sus tareas en las nuevas condiciones del mundo de paredes finas cuanto más consiga distanciarse de las sobreexigencias que proyectará sobre ella una sociedad utópica agitada.

22 Sloterdijk se ha de referir a los autores y publicaciones siguientes: Hans-Peter Martin y Harald Schumann, *Die Globalisierungsfalle* [*La trampa de la globalización*], Reinbek 1996, y Viviane Forrester, *Der Terror der Ökonomie* [*El terror de la economía*], Múnich 1998. *(N. del T.)*

¿Qué sucedió en el siglo XX?

De camino a una crítica de la razón extremista

Se ha caracterizado alguna vez a las civilizaciones humanas como el resultado de una lucha permanente entre el recuerdo y el olvido. Si se pone de base una imagen como esa, los contenidos y los rasgos positivos de las culturas son como arrecifes que, gracias al trabajo de sedimentación de la repetición, transmisión y archivo, sobresalen del mar del olvido. Si cambian las corrientes marinas, pueden ser anegados grandes segmentos de masas sobresalientes y hundirse bajo la superficie del agua objetos de la tradición que teníamos por actuales y presentes todavía hace poco.

En las consideraciones que siguen parto del supuesto, o mejor de la observación, de que en la cultura del presente, por lo que respecta al hemisferio occidental, se ha cumplido algo así como una reversión de las corrientes, y que a causa de ello las condiciones de memoria respecto al pasado reciente se han transformado dramáticamente en pocos años. Quiero referirme con ello, por un lado, a las sinergias del consumismo triunfante con los mundos de imágenes de la buena vida y de su sobredificación por las doctrinas liberales; esto tiene como consecuencia el rechazo de la mayor parte de nuestros recuerdos oscuros y patéticos. Tenemos más de una razón, por otro lado,

para constatar el desmoronamiento de las tradiciones izquierdistas, de modo que hay motivo para el recelo de que estas podrían hundirse para siempre en el Leteo capitalista antes de que hayamos tenido siquiera ocasión de cartografiar los sistemas de arrecifes que se hunden, en su mayor parte ya desaparecidos. «Recelo» significa aquí síntoma de una preocupación conservadora, no adhesión a un punto de vista político.

Cuán justificadas están estas consideraciones pueden deducirlo ustedes de una declaración de Alain Badiou, uno de los últimos guardianes del tesoro del radicalismo perdido a comienzos del siglo XXI. En la introducción a su notable libro *Le siècle*, que aunque apareció con fecha de 2005 queda claro que habla no del siglo XXI sino del XX, se siente obligado a citar una sentencia de Natacha Michel que dice: *Le XXe siècle a eu lieu*. Y bien, esta frase sería estúpida o trivial si no representara la antítesis de otra no pronunciada pero que puede adivinarse fácilmente, la frase según la cual el siglo XX en el fondo nunca ha tenido lugar[23]. Con todas sus luchas y horrores se ha convertido en un mero fantasma, no reconstruible ya desde los sentimientos vitales de las generaciones de hoy, y al que, según todas las apariencias, no le queda otro futuro que el de un arsenal de mitos y un escandaloso basurero de escenas de violencia. Si algo de sus grandes motivos hubiera de permanecer con significado para tiempos posteriores, será solo porque servirá durante largo tiempo todavía como filón para temas de películas de entretenimiento en escenarios trágicos. Que el siglo XX haya devenido fantasma es algo que se ha realizado a espaldas de las generaciones hoy vivas, sin que podamos señalar un solo acontecimiento por el que se hubieran extinguido en nosotros la gravedad y la pasión del tiempo pasado: ni la debacle de

Chernóbil, ni la caída del Muro de Berlín, ni la caída controlada de la estación espacial *Mir*, ni la secuenciación del genoma humano, ni la introducción del euro, ni el atentado contra el World Trade Center o cualquier otra fecha señalada de la actualidad más reciente.

Como mejor puede valorarse la frase abismalmente banal *Le xxe siècle a eu lieu* es remitiéndola al dicho de Hegel de que la vida del espíritu no es «aquella que se arredra ante la muerte y se preserva ante la devastación, sino aquella que la soporta y se mantiene en ella»[24]. Puesta a esa altura, la tesis referida acaba para nosotros en una sobreexigencia lógica y humana: reclama de los pensantes que afronten la mirada petrificante de la Medusa y mediten en ella como si se tratara de un icono del ser actual; una exigencia que responde al espíritu de un siglo en el que el afecto fundamental de la filosofía cambia del asombro al horror. Cierto que el viejo asombro nunca estuvo completamente libre de afectos oscuros y que ya a los antiguos tuvo que costarles un cierto esfuerzo mantenerse en el dogma ontológico según el cual todo ser es bueno; solo en excesos trágicos, una manifestación como la de Filoctetes («Me parecieron malos los dioses») consigue romper el mandamiento general de positividad. Pero solo en la Modernidad más reciente, exactamente en la cocina de brujas filosófica del periodo de Entreguerras, y sobre todo tras 1945, pudo expresarse de manera explícita la tesis de que el ser mismo no es en absoluto lo bueno, sino que lo bueno habría que redondearlo a la baja respecto al ser, en tanto se hace valer algo formulable radicalmente como diferente al ser, por recordar la figura mental posontológica o metaontológica de Emmanuel Lévinas, cuyas pretensiones van más allá de lo que nosotros podemos explicar en este momento, y cuyas implicaciones remiten quizá más allá

de los medios discursivos de la filosofía contemporánea. A comienzos del siglo XIX fue necesaria la refinada sangre fría de Hegel para concebir un espíritu al que en sus procesos de aprendizaje le correspondía la virtud de mirar fijamente al sol y a la muerte. El pensar del siglo XXI ha perdido la fuerza de esa alta indiferencia. Nos vemos obligados a volver a La Rochefoucauld constatando *Le soleil ni la mort ni le xx*e *siècle ne se peuvent regarder fixement*.

Desde el trasfondo de lo dicho se puede explicar mejor la cuestión del título de la conferencia. Si se trata de «¿Qué sucedió en el siglo XX?», ciertamente no se espera como contestación un informe histórico. Sabemos de antemano que ninguna enumeración de cambios en lo bueno o en lo malo puede informar lo bastante sobre lo que proporcionó contenido al siglo XX por lo que respecta a su sustancia dramática y evolutiva. Las dificultades para dar cuenta de esa época no se agotan tampoco en el hecho de que dicho siglo se presente de forma retrospectiva como un siglo medúsico y extremista, sobre todo en los desencadenamientos de violencia de su primera mitad. Las complicaciones decisivas que obstaculizan el camino a una reconstrucción del siglo XX tienen que ver con la circunstancia de que esa llamada «época de los extremos» en realidad ha sido más una época de las complejidades. Desde el punto de vista actual, esa definición se entiende por sí misma, y quedaría como la más vacía de todas las posibles declaraciones sobre ese objeto si no recibiera un contenido específicamente histórico por el hecho de que los propios discursos y acciones dominantes de la época se basaron en una lucha furibunda contra la emergencia de la complejidad.

La fórmula de la «reducción de complejidad», con la que

desde Luhmann se caracteriza un aspecto general del funcionamiento de los sistemas sociales, tiene un sentido absolutamente peculiar para el siglo XX. Hay que tener claro que los extremismos medúsicos de aquel tiempo poseían el carácter de fundamentalismos de la simplificación a los que pertenecían también el fundamentalismo de la militancia y el mito del nuevo comienzo mediante una «revolución», aquella actitud amarga y arrogante de ruptura radical con el mundo encontrado, que, si es verdad que entre los europeos ha perdido entretanto su carisma, sigue actuando sin embargo hasta el presente a nivel local, sobre todo en el maquis del último radicalismo de izquierda. Dondequiera que se topara uno en el curso del siglo XX con manifestaciones de los extremos, siempre estaba en juego el levantamiento contra la complejidad, es decir, contra la ley formal de lo real entendido de acuerdo con los tiempos, y siempre, además, en nombre de lo real mismo, de lo que en todos los campos se habían formado concepciones extremadamente reduccionistas.

Dado que en el corazón del siglo XX se implantó una gigantomaquia casi formal como combate singular entre las lógicas de la complejidad y de la simplificación polémica, no ha de extrañar que, en mirada retrospectiva, esa época se nos aparezca también como un siglo de las confusiones, como un tiempo sin perspectiva de conjunto y como una era de las exageraciones de puntos de vista ocasionales en la que la forma fundamental de la exageración consistía en la remisión de todas las cosas a un fundamento o factor básico que supuestamente lo dominaba todo (una observación que ya en 1924, en su olvidada obra maestra *Verkappte Religionen* [*Religiones encubiertas*], el publicista Carl Christian Bry había formulado de modo extremamente lúcido, sin que por ello ningún seguidor de

religiones reduccionistas-extremistas se sintiera conmovido en su fe).

Aquella «época de los extremos», calificada así por Eric Hobsbawm, en ningún momento guardó silencio sobre sí misma. Como época del chismorreo total ya dijo todo acerca de sí misma, y lo contrario de todo; incluso esta constatación se ha hecho hace tiempo, como manifiesta, por ejemplo, el escrito de 1931 de Karl Jaspers, *La situación espiritual de nuestro tiempo*, donde se encuentran *passim* manifestaciones correspondientes. Lo que el autor expone en este libro sobre el fenómeno de la «guerra sin frente» volvió medio siglo después, en las izquierdas decepcionadas o enfermas de complejidad retrasada, bajo el rótulo de «nueva oscuridad», solo que entonces ya no se nombraba la fuente. Sería por eso una empresa difícil, cuando no inútil, y nos condenaría además a un acceso metodológicamente falso, que quisiéramos acudir a lo dicho y escrito sobre la época para saber de qué clase de siglo se trataba. Se toparía uno con la más oscura de las hipérboles, formulada desde el punto de vista de las víctimas ejemplares del delirio del siglo, los judíos asesinados: la definición del siglo XX como la época de aquella gran fractura civilizatoria, simbolizada por nombres como Auschwitz y Treblinka. Aunque se hubiera sacado a la luz empíricamente toda la verdad sobre la *shoah* y se hubieran penetrado conceptualmente todas las fuentes del Holocausto, es probable que solo se entendiera un pequeño segmento del drama global del siglo XX. Y como se hubiera ganado poco, desde luego, es queriendo añadir que el pretendido «siglo XX corto» alcanza de 1917 a 1990 y es, por tanto, coextensivo con la historia del experimento soviético. Su proceso central no habría consistido en otra cosa que la lucha titánica entre liberalismo e igualitarismo, en la que el último se

presentó como un monstruo bicéfalo con una cabeza fascista y otra comunista. Las tesis de Hobsbawm se leen como un eco de aquella otra interpretación (propuesta por Ernst Nolte, y después modificada por Dan Diner) del siglo XX, según la cual este habría sido marcado por la llamada «guerra civil mundial». El mismo autor desmiente, por cierto, el título de su demasiado exitoso libro cuando en su capítulo decisivo explica por qué no fue tanto el ruidoso drama de la lucha entre las ideologías el que decidió el desenlace de la época, sino la silenciosa convulsión de todas las tradiciones desencadenada por la despedida de la cultura agraria y por la marcha triunfal de la urbanización. De todos modos, esta referencia ilumina las condiciones actuales, en las que en una nación muy industrializada como la República Federal de Alemania solo el 2 por ciento de la población vive en y de la agricultura, e incluso en un país supuestamente agrocéntrico como Francia las cifras correspondientes no superan la dimensión del 3-4 por ciento.

Si se repasan las demás grandes interpretaciones que han sido propuestas para el siglo XX, durante su curso o retrospectivamente, persiste el enredo de que en todas ellas acontecimientos, motivos o rasgos concretos se exorbitan convirtiéndolos en imagen de época. Ningún contemporáneo del siglo XXI puede retrotraerse sin extrañeza al tiempo en torno a 1950, cuando la expresión «era atómica» se pronunciaba con un fuerte trémolo histórico-filosófico, convencido, como se estaba, de haber dado por fin con la huella de la época; entonces se hablaba de átomo y su fisión con la misma *pietas* intranquila, sí, con la misma lascivia ontológica, con la que se comenzó a hablar en torno al año 2000 sobre el genoma y su manipulación. La propuesta que también Arnold Gehlen hizo en torno a la mitad del siglo de entender la era presente como la era de la

«cristalización» solo la recuerdan hoy unos pocos expertos, a pesar de que se trata de una creación conceptual ingeniosa, que daba expresión a un cambio en el estado de agregado de los hechos sociales en dirección a formas terminales, posrevolucionariamente sosegadas. Asimismo, un título llamativo como el de «Revolución sexual» ha palidecido hoy de forma considerable (con mayor exactitud, se ha convertido en víctima de la cultura del aniversario, como pudo observarse en las campañas periodísticas con motivo del cincuentenario de la aparición del *Kinsey-Report*). Un destino semejante puede predecirse para el eslogan actualmente vigente de la revolución de la tercera edad. Por lo que respecta a la «era de la descolonización», de ella solo se acuerdan algunos expertos en el tercer mundo. Para los historiadores politólogos puede que el siglo XX signifique la era de la *translatio imperii*, de los británicos a los estadounidenses (para la que puede valer como fecha clave la retirada de los británicos de su compromiso en los Balcanes y en el Mediterráneo oriental en febrero de 1947), mientras que para los europeos resulta natural limitar su siglo XX a la secuencia que va desde agosto de 1914 hasta el 1 de mayo de 2004 (es decir, al ciclo completo de la ruptura y reconstrucción de la integridad europea). Este punto de vista desde los aconteceres históricos tendría a su favor la plausibilidad dramatúrgica. De todos modos, conllevaría la idea de que *summa summarum* los europeos miran hacia atrás a un siglo perdido, sin poder estar del todo seguros de que, tras ese paso por la autodestrucción, hayan encontrado una concepción más adecuada de sí mismos y de su papel en el mundo.

Para decir una palabra final sobre la llamada globalización o mundialización, que al final del siglo XX monopoliza todos los discursos sobre la era presente, esa expresión, en tanto se utiliza

con sentido, es un sinónimo de la condensación del mundo en un gran sistema de artificialización, que con velocidad creciente se aleja de los problemas del siglo XX, problemas que ahora parecen del todo fantasmales. Tendremos oportunidad de analizar la sospecha de si el olvido actual del siglo XX no conduce al éxito de las intenciones más íntimas del siglo mismo.

1 El apocalipsis de lo real: sobre la lógica del extremismo

De las reflexiones precedentes parece concluirse que no se da con la pista del proceso nuclear del siglo XX, ni con los medios de la historia de acontecimientos ni con los de la historia del discurso o de las ideas. La esencia de la época no puede aparecer desvelada en un acontecimiento concreto ni en una serie de aconteceres; tampoco se condensa en un texto único privilegiado, por eminentes que sean las articulaciones de tipo filosófico y poético que ha producido. En mirada retrospectiva se impone más bien la sensación de que prácticamente todas las autodeclaraciones históricas de aquel tiempo se expresan desde una cierta parcialidad. Se percibe por doquier tanto la hipnosis de los actores por los programas como la obnubilación de los testigos del tiempo por los dramas. Por ello hay que dar la razón a Alain Badiou cuando en el libro antes citado, *Le siècle*, expone la tesis de que se buscará en vano la pasión del siglo XX mientras se la suponga al lado de las ideologías, de los mesianismos o de los fantasmas; el motivo predominante del siglo XX habría sido más bien aquella terrible *passion du réel*, que salió a la luz en la actuación de los protagonistas como voluntad de activar

directamente lo verdadero aquí y ahora.

Estoy convencido de que este punto de vista abre un acceso fructífero al complejo del siglo XX. No solo se defiende con él la dignidad de la filosofía, que insiste en que en el fragor de las batallas se lucha también por la verdad de los conceptos; con ella se da validez, además, a la idea de que lo real solo nos es dado a través del filtro de formulaciones cambiantes, y de que el modo de nuestros intentos de acceso a la realidad se funde con esta en una amalgama. En el fondo se trata aquí de una reposición de la doctrina platónica de que es en el pensar mismo, y en ninguna otra parte, donde se libra la incesante guerra de gigantes en torno al ser; y solo en él puede comprobarse dónde se funda la realidad de la realidad. Esta tesis vuelve a reflejarse en el *dictum* de Nietzsche sobre la tragedia griega de que la fascinación de esas luchas consiste en que el que las ve también tiene que lucharlas él mismo. Tanto en las frases de los clásicos como en la síntesis de Badiou se expresa la idea de que entre la comprensión y la lucha se da una convergencia no fácilmente eludible, incluso quizá inevitable. De acuerdo con Platón, «pensar» significa tener que tomar partido en la guerra civil lógica, en la que la verdad se enfrenta a la opinión; según Nietzsche, «pensar» significa incluso comprender que el pensador mismo es el campo de batalla en el que chocan los partidos del conflicto originario entre energías y formas. También en el esfuerzo de Badiou por salvar el radicalismo se imparte, con medios contemporáneos, una negativa al ideal de la teoría apática, en tanto se muestra que tras los decorados hoy dominantes del pacifismo liberal actúa una praxis enteramente polémica.

En lo que sigue quiero traducir la tesis de que al siglo XX le caracteriza la «pasión de lo real» en un contexto marcado por mis propios análisis sobre la emergencia de los elementos ligeros,

de los hechos atmosféricos y de los sistemas inmunitarios, análisis que sobre todo se han materializado en la trilogía *Esferas* (1998-2004) y *En el mundo interior del capital* (2005). La idea rectora del proyecto esferológico se articula en la constatación de que la Modernidad solo puede entenderse como una época de lucha por una nueva determinación del sentido de realidad. En contraposición a las ontologías polémicas que dominaron el discurso del siglo XX, yo intento mostrar que el acontecimiento fundamental de ese tiempo consistió en la escapada de la civilización occidental del dogmatismo de lo pesado. Que en el siglo XX de lo que se trató fue ante todo de la *passion du réel*, que en esa frase puede que se encuentre, pues, toda su razón de ser. Pero que la activación de lo real se manifiesta ante todo en un afán antigravitatorio. Solo esta constatación complementaria nos permitirá entender el sentido y el curso de las luchas en torno a lo real en sus condiciones propias. De esta manera el drama del siglo solo aparece de modo apropiado si entendemos las batallas manifiestas, tanto las físicas como las discursivas, como formas de expresión de una amplia agonía. Hablo de la agonía de la creencia en lo pesado, que desde el siglo XIX se manifiesta constantemente en nuevos espasmos, nuevas reacciones, nuevos fundamentalismos.

El punto de partida esferológico se apoya en una hermenéutica de la existencia antigrave o descargada[25], que tiene una parte destructiva y otra constructiva. Mientras que desde el punto de vista constructivo se habla del descubrimiento de los hechos atmosféricos y de las realidades sistémico-inmunitarias encubiertas, la teoría general de la antigravitación y descarga se dedica, con su impulso destructivo, a las fabricaciones ideológicas que, desde los tiempos de la Revolución francesa, encadenan a los seres humanos a las galeras ontológicas de la

Modernidad, las galeras de la carencia, de la necesidad, de la escasez de recursos, de la violencia y del crimen. En el núcleo de todas esas teorías, que la mayor parte de las veces aparecen como antropologías, como economías y como teorías de la frugal naturaleza, pueden constatarse enunciados sobre lo real, alias «la naturaleza» o «la historia», que restringen el ámbito de la libertad humana a los gestos titubeantes de la subordinación a la ley de lo real. Siempre que los realismos encuentran su voz, se declara a los seres humanos vasallos y medios de realidades superpoderosas —da igual que estas se invoquen en idiomas naturalistas, voluntaristas, economicistas, vitalistas, teórico-instintivos o genéticos—.

Justo ese vasallaje y medialidad en relación con algo real imperativo es lo que ha de ser esclarecido en las consideraciones siguientes, que han de examinar el dicho de Hegel de que «la filosofía es su tiempo captado en conceptos».

Permítanme unir esta indicación con una advertencia. Jamás he ocultado mi opinión de que el dicho de Hegel puede que sea válido en una perspectiva ideal típica, pero desde el punto de vista empírico yerra el blanco, ya que la filosofía, tal como se la conoce pública y académicamente desde hace casi doscientos años, no es otra cosa la mayoría de las veces que la huida mejor organizada del tiempo. Ya solo el hecho de que cada tiempo huya de sí mismo de modo diferente produce una aportación involuntaria de la filosofía a la caracterización de la época propia en cada caso. El honor de la filosofía como boca actual de la verdad siempre ha sido salvado nada más que por los marginales, a los que se designó una vez, no sin motivo, como los «oscuros autores de la burguesía».

Por lo que respecta a la irrupción de la referida *passion du réel*,

creo que es posible mostrar que no puede limitarse al siglo XX. Cierto es que esa pasión alcanza su cima en esa época de los realismos en lucha, pero las disposiciones que hicieron posibles e inevitables tales luchas se remontan a la era de la Revolución francesa. Con el jacobinismo, esta no solo creó el arquetipo del fundamentalismo ofensivo moderno; no solo trajo al mundo el esquema de la revolución inacabada, que desde entonces siguió actuando como *matrix* del radicalismo; también ha favorecido las ontologías activistas y materialistas, que hay que leer como libros de texto efectivos de la moderna sociedad de trabajo y lucha. Para esa amplia cesura de la historia de las mentalidades propuse en otro lugar (y sin embargo en el mismo sitio) la un tanto dramática expresión «apocalipsis de lo real»[26], para referirme a la circunstancia de que con el paso radical a la Modernidad había sucedido algo más que un mero cambio generacional en la corriente de la tradición metafísica paleoeuropea. Lo que realmente cambió con esto en la casa de las relaciones intelectuales europeas nadie lo ha conceptualizado de modo más lúcido que Nietzsche, que supo concentrar en forma telegráfica la historia de las ideas —por no decir la historia del ser— de Europa: «Cómo el mundo verdadero se convirtió por fin en fábula». Este texto fatal resume el acontecimiento lógico fundamental de su época en tanto que constata la implosión del más allá. Quien se interese por una versión larga de este telegrama encontrará todavía una información soberana y amplia en la obra de Karl Löwith *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, de 1941.

Lo esencial del acontecimiento se muestra en el hecho de que en el curso del siglo XIX se invierten las relaciones tradicionales entre lo esotérico y lo exotérico. Mientras la metafísica idealista,

teológicamente marcada, mantuvo su dominio el punto de gravedad de todo esoterismo residía en el reconocimiento, que había que mantener en secreto, de que no existía Dios ni dioses y que por eso todas las representaciones de un más allá superior eran puras invenciones, arquitecturas de aire levantadas por el miedo, la debilidad y la añoranza. Hasta el siglo XIX el ateísmo, la sabiduría por la que peligraba la vida, tuvo que mantenerse oculto como el auténtico ocultismo, mientras que la teología metafísica pudo ocupar durante milenio y medio el papel de la opinión pública. Pero entonces se vuelven las tornas, y lo que era doctrina secreta se convierte en exoterismo y en opinión pública, mientras se constituye, en contrapartida, un esoterismo alternativo, que aparece como teología empírica o como etnología del más allá, para satisfacer al espíritu de la época pragmática neorrealista. Solo en ese contexto neoesotérico pudo iniciar su carrera el concepto «inconsciente»; este concepto, devenido actual en torno a 1800, señala que el más allá está cerca y que el lado nocturno de la naturaleza comienza ante la puerta de casa de la conciencia.

La cesura que el realismo joven supuso en el pensamiento del siglo XIX se articula en un raudal de literaturas de desvelamiento, que se dedicaron a la tarea de conseguir para las dimensiones hasta ahora reprimidas u ocultas un lugar conveniente en los parlamentos del saber. Esa literatura quiere ser científica por su contenido; pero, de acuerdo con su forma performativa, a la vez está redactada proféticamente, en tanto que desvela las nuevas realidades tematizadas —el fondo de voluntad del mundo, el trabajo humano, la lucha de clases, los movimientos de capital, la selección natural, la libido sexual— no solo describiéndolas, sino que siempre se anuncia de paso el reino venidero de lo real y se llama al público a prepararse para su venida. Esta forma de

expresión del realismo moderno se distinguen por un *habitus* profético y apostólico: unen el apocalipsis epistemológico de lo real con un adventismo moral que describe el reino de lo real como un régimen inminente, ya presente incluso en lo profundo. Por remitir ya a la dinámica medúsica, que solo se hace manifiesta más tarde, de la praxis desveladora del neorrealismo, queremos permitirnos la observación de que allí donde toman la palabra profetas y apóstoles de lo real tampoco pueden estar lejos los mártires de lo real y, por qué no, también la persecución de los enemigos de lo real.

Los discursos neorrealistas aquí descritos son polémicos; y no solo en el sentido trivial de que siempre lo mejor es enemigo de lo bueno. Los nuevos realismos se definen a sí mismos como figuras en un *tableau* evolucionista y revolucionario, que les asigna una función exterminadora ineludible. El evolucionismo del siglo XIX ofrece en cierto modo las variantes históricas de una ontología de los principios beligerantes de tipo paleooriental, ontología que nunca, tampoco bajo el predominio del monoteísmo, se extinguió del todo y que sobrevivió en las corrientes subterráneas dualistas crípticas de la metafísica occidental[27].

Las ontologías beligerantes del neorrealismo y del realismo joven del siglo XIX, a diferencia del dualismo clásico, no conciben la dimensión conflictiva o adversaria como un eterno contrincante simétrico *vis-à-vis*; más bien creen tenerlo ante ellos como predecesor histórico. De aquí se sigue una concepción asimétrica del objeto contrario como obstáculo; da igual que se le determine como conjunto de relaciones, como complejo de ideas o como grupo social. Nadie captó esto con mayor claridad que el joven Marx, que en una nota significativa sobre la esencia de la nueva crítica activa escribió que esta no

quiere rebatir su objeto, sino aniquilarlo. El exterminismo, que es inseparable del *modus operandi* de los radicalismos beligerantes del siglo XX, tiene su fuente en las ontologías de conflicto evolutivamente reorientadas, según las cuales la verdad de lo real mismo ha de ponerse en vigor de modo efectivo contra lo todavía existente. Para que el reino de lo real llegue, ha de romperse la hegemonía de lo irreal, que hasta ahora pudo mantenerse en el poder gracias a un encubrimiento y una tergiversación ilusorios de lo real.

Con lo que acabamos de decir hemos expuesto a grandes rasgos la situación del pensamiento hegeliano temprano, en el que se manifestó en toda su amplitud la irrupción de lo real. Con ella la marcha triunfal de los realismos se convierte en un hecho público y político, a pesar de todas las restauraciones neoidealistas. De ahí surge la coyuntura de la «teoría crítica», cuyo espacio de tiempo fecundo alcanza de 1831 a 1969 (en caso de que se elijan como extremos las fechas de la muerte de Hegel y de Adorno). Si se quisieran investigar orígenes más antiguos de esa corriente bastaría con seguir la indicación de Lenin referente a que hay «tres fuentes y tres componentes» en la cosmovisión marxista, donde se menciona *expressis verbis* el materialismo francés del siglo XVIII.

Lo que Lenin calla o no sabía es que el maestro pensador de esa tendencia fue el marqués de Sade, en el que el advenimiento de lo real se presenta como reino venidero del crimen. Sade es el *genius* oculto del radicalismo moderno porque fue el primero en demostrar que los activistas de los siglos XIX y XX van a representar su matrimonio con el principio eficiente de la realidad. Para Sade —como para Spinoza—, la naturaleza asume la función de la sustancia cotidiana. Si la tarea del pensar moderno es desarrollar la sustancia como sujeto, si en

consecuencia la naturaleza ha de devenir ser humano para recogerse completamente en sí misma y realizar sus posibilidades extremas, también el ser humano, al contrario, ha de devenir completamente naturaleza; o, mejor, como agente de la naturaleza ha de colocarse en una relación medial con ella. La naturaleza de los modernos genera su propio apostolado. Ese giro a un naturalismo medial o apostólico quizá no seguiría siendo sospechoso si Sade no hubiera definido la esencia de la naturaleza como de criminal absoluta. (Los románticos alemanes desarrollaron una variante totalmente diferente del naturalismo medial, según la cual la naturaleza es la curadora que se manifiesta por medios salutíferos; un motivo que hizo furor debido a Franz Anton Mesmer y que popularizaron Wolfart y Carus). Sin embargo, dado que la naturaleza como tal encarna en él un principio de indiferencia criminal y de pura arbitrariedad en la búsqueda de placer, principio que se activa en cuanto se elimina el efecto cohibidor de la religión, el ser humano solo se podrá naturalizar (o desarrollar como médium de lo criminal absoluto) con éxito si se transforma en un criminal magnífico; más aún, si asume en sí mismo el apostolado del crimen para anunciar con cada acto de su vida el evangelio de la criminalidad primaria. No basta con cometer crímenes; hay que actuar también como maestro del crimen. Como explica Dolmancé, el héroe de la *Filosofía en el tocador* (1795), primero en el marco de sociedades secretas, pero después también en el marco de una constitución republicana. Este profetismo del crimen se articula en el primer manifiesto naturalista de la Modernidad: *Franceses, un esfuerzo más, si queréis ser republicanos*. En el singular panfleto, que hay que leer, junto a los grandes textos de la Revolución francesa, como la declaración de derechos humanos del libertinismo excesivo, no

solo se promulga la emancipación de las iniciativas criminales, sino que se define por primera vez la esencia de la reacción específicamente moderna. A la reacción se la ve ahora actuando en todas partes donde los poderes del *Ancien régime* religioso erigen en los individuos obstáculos inventados contra el curso libre del principio naturaleza. Esto no significa otra cosa que el hecho de que el sujeto natural a emancipar de modo realista solo puede conducirse a sí mismo si se desprende de la prehistoria moral obsoleta que hay en sí mismo, es decir, liberado para el cumplimiento actual de su goce. La esencia de la subjetividad se interpreta aquí como algo que solo puede ser activado por una desinhibición específica, o sea, por el alejamiento del *Ancien régime* interior y de sus instancias represivas.

Se podría afirmar que Sade fue, dos generaciones antes de Bakunin, el verdadero descubridor del superyó, en tanto que consiguió revelar la verdadera identidad de la prohibición; a saber, como dominio sacerdotal sobre la naturaleza auténtica; y sería, a la vez, el patriarca del radicalismo, puesto que formuló el imperativo categórico de toda insurrección, la abolición del *Ancien régime* en sentido psicopolítico. Desde entonces, todo activista tiene la posibilidad de profesar la máxima «Puedes lo que quieras, en tanto lo que quieras actualice una pulsión de la gran criminal, la naturaleza». «Realismo» ya no significa la correspondencia humillante del intelecto con un orden de cosas fuera de nosotros; implica la activación de lo real en el sentido de un incremento continuo de las causas en dirección a nuevos efectos. Los crímenes no cometidos esperan a sus autores, así como las revoluciones no realizadas todavía esperan a sus activistas. Por ello, lo que el siglo XX conoció bajo el concepto de «gran política» —la expresión se retrotrae a Nietzsche— adoptó siempre la forma del gran «buen crimen», en el caso de Lenin y

Stalin lo mismo que en el caso de Hitler y Mao Tse-Tung. El realista es el agente, el médium y el apóstol de una fuerza que solo después de su desinhibición alcanza lo que se llama su «expresión libre». El revolucionario es el buen criminal.

¿Es necesario todavía decir que, desde el punto de vista estético, con Sade comienza también el moderno expresivismo, de acuerdo con el cual lo real mismo se define como el tránsito constante de las fuerzas a su expresión? El esquema de fuerza y expresión, a propósito, puede aplicarse también a la llamada «historia», que elige sus medios igual que la naturaleza activa. Según la creencia de los activistas políticos, sin embargo, la historia no es tanto una criminal como una cirujana, que amputa el tejido enfermo del pasado.

El punto decisivo en este rápido retrato filosófico del divino marqués consiste en mostrar que solo a partir de él puede entenderse la estructura del radicalismo moderno. Ser radical, aseguran los autores del nuevo realismo desde Marx, significa captar las cosas desde su raíz; pero la raíz, y esto lo muestra el paradigma sadiano, se busca en un ámbito dinámico básico de lo existente que se dispone de abajo arriba. Dado que las raíces hay que pensarlas como fuerzas basales —«devenir radical» significa unirse a las fuerzas que están en el fondo de las circunstancias para impulsarlas a nuevas formas expresivas, más libres, desenvueltas—, no importa que estas se manifiesten como crímenes, insurrecciones, revoluciones, obras de arte o actos de amor libre.

La metáfora vegetal de la raíz, por cierto, conecta sin complicaciones dignas de mención con la metáfora arquitectónica del fundamento o de la base. Así como el auténtico radicalismo pone en acción el nuevo juego de expresión a partir de las raíces, el auténtico fundamentalismo

quiere poner en circulación o restablecer la base para mover las cosas en la superestructura. Radicalismo y fundamentalismo son sinónimos en tanto que ambos buscan la alianza con las dimensiones inferiores; da igual si estas se representan como fuerzas o como valores. Ambos se fundan en el supuesto de que a lo inferior le corresponde más realidad que a lo superior. Ambos son derivados de una y la misma ontología en tanto se deben a la metafísica de la gravitación, según la cual las cosas sustanciales, importantes, de mucho peso tienden hacia abajo, para formar allí el suelo que ha de soportar lo restante.

Mostraré por qué este fundamentalismo ontológico, inherente a todos los realismos modernos y a sus agudizaciones radicales, reposa en una falsa concepción, comprensible pero rechazable, de lo real. Cuando Marx pontificaba en su tiempo que toda crítica comienza con la crítica de la religión, esa tesis implicaba el supuesto de que bastaba identificar la religión como un fenómeno superestructural para poder colocarla en la base de las relaciones de producción. La operación crítica implica la aniquilación de la cosa mediante su remisión al fundamento profundo y su disolución en lo real. En pocos momentos se aparta Marx de esta praxis reductora y señala la posibilidad de una crítica salvadora, describiendo la religión como el corazón de un mundo sin corazón. De hecho, tal pensamiento no procede de manera crítica sino dogmática, puesto que lo que finge ser crítica solo es la alegación de frases de una deficiente ontología de lo basal.

En realidad, toda crítica solo puede comenzar con una crítica de la gravitación; pero esta tiene como presupuesto que el pensar renuncia al oportunismo dogmático de lo real como fuerza de base por abajo y se coloca a sí mismo en el medio, con libertad de movimiento, entre las tendencias graves y las

antigraves.

Puede probarse con buenos argumentos que el asunto de la antigravitación en la Modernidad no reposa en pies débiles en absoluto (en caso de que sea oportuna aquí una imagen en relación con el suelo tan clara). De las consideraciones que siguen se deducirá que, en el curso de la evolución social más reciente, las fuerzas ascensionales han ganado enormemente en impulso y volumen, mucho más allá de las ascensiones al cielo de la ilusión religiosa. Creo que puedo mostrarlo preguntando por la dinámica antigravitacional de lo real en el curso de la reforma técnica del mundo. Para ello me remito a la fórmula de Nietzsche de la transvaloración de todos los valores, con el fin de aplicarla —lejos de la disputa en torno a los valores— a un acontecimiento que considero el auténtico *novum* del siglo XX: pienso en la construcción del sistema occidental de descarga o alivio de la vida sobre la base del Estado fiscal extensivo y la civilización del confort de masas alimentada con energía fósil. De todos modos, la mirada libre a esos fenómenos solo puede acercarse al tema cuando se consigue suficiente distancia de los raquíticos dogmas del radicalismo de izquierdas. Hay que predisponerse a una inversión del radicalismo, a un giro hacia lo aéreo, hacia lo sin raíces, lo atmosférico. Quien hoy quiera descender hasta las últimas causas ha de ir al aire. Habrá que mostrar de los objetos ligeros, casi inobjetivos, que, a pesar de que sean contrarios a todo «suelo», son más elementales que las ficciones del peso, por las que estaban fascinadas las *passions du réel* del siglo XX. Dado que estas consideraciones demandan una consolidación mediante una teoría general de la antigravitación, quiero presentar el bosquejo de una interpretación de la técnica como agencia de la descarga. Se tratará a continuación de completar la teoría antropológica de la descarga mediante una

teoría posmarxista del enriquecimiento.

2 Transvaloración de todos los valores: el principio de sobreabundancia

Quien quisiera informarse de las premisas ideológicas de la descarga en la era de su incremento técnico, donde primero encontraría lo que busca sería en los socialistas tempranos franceses, sobre todo en Saint-Simon y su escuela, en su periodismo —no sin motivo su revista llevaba el nombre de *Le Globe*—. Pueden comprobarse los primeros rasgos de una política explícita de búsqueda de bienestar en una perspectiva teórica del género. Al saint-simonismo se retrotrae la fórmula, válida hasta hoy en la teoría y en la práctica, de la era de la descarga, según la cual con el auge de la gran industria en el siglo XVIII había llegado la hora de acabar con la «explotación del ser humano por el ser humano» y de introducir, en lugar de ella, la explotación metódica de la Tierra por el ser humano. En el contexto dado puede valorarse el contenido epocal de este giro. Por él se identifica a la especie humana, representada por su vanguardia, los estamentos de los *industriels*, como beneficiaria de un amplio movimiento de descarga, o, en la terminología de aquel tiempo, como sujeto de una emancipación. Su objetivo fue señalado por la expresión evangélico-secular de la resurrección de la carne en vida.

Algo así solo podía pensarse bajo el supuesto de que el típico reparto de pesos en las sociedades agroimperiales de clases, la descarga y liberación de los pocos dominantes por la explotación de los muchos sirvientes, era revisable en nombre de una

descarga de todas las clases por un nuevo servidor general, la Tierra de recursos, tomada en administración por la gran técnica. Lo que desde el punto de vista lógico-procesal significa la palabra clave saint-simonista *exploitation* queda articulado de manera explícita desde que la antropología filosófica del siglo XX, sobre todo debido a los esfuerzos de Arnold Gehlen, desarrolló un concepto de descarga suficientemente abstracto[28]. Dado que ahora este concepto está a disposición de las ciencias de la cultura, se pueden formular enunciados generales sobre la dirección evolutiva de complejos sociales altamente tecnológicos, que sistémica y psicológicamente son bastante más manejables que las tesis, ya ingenuas, de emancipación y progreso del siglo XIX. Si se religa tanto el fenómeno como el concepto de descarga a la *exploitation* saint-simonista, resulta evidente que el efecto referido, aunque para muchos haya de ser válido, no puede alcanzarse sin un desplazamiento de la explotación a un nuevo abajo.

Sobre ese trasfondo puede formularse la tesis de que todos los relatos sobre las transformaciones de la *conditio humana* son relatos acerca de la explotación cambiante de fuentes de energía, o bien descripciones de regímenes metabólicos[29]. Este enunciado no solo es una dimensión más general que el dogma marx-engelsiano de que toda historia es historia de luchas de clase, sino que es también mucho más adecuado a las constataciones empíricas. Su generalidad alcanza más en tanto comprende en sí mismo energías tanto naturales como humanas («fuerza de trabajo»); su adecuación a los hechos es mayor porque rechaza el mal historicismo de la doctrina según la cual todas las circunstancias de la cultura humana están conectadas en una única secuencia evolutiva de conflictos (supuestamente creativos o impulsores); aparte de eso, a pesar de su alto grado de

abstracción, no acarrea ninguna distorsión de los datos transmitidos. En cambio, sí la había en la polemógena pieza didáctica del *Manifiesto comunista*, que callaba sobre la realidad de los compromisos de clase con el fin de generalizar el fenómeno desde una perspectiva normativa, comparativamente infrecuente, de luchas abiertas de clase, a riesgo de atribuir a las rebeliones de esclavos y campesinos de la vieja historia, junto con sus tendencias desesperadas, sin orden ni concierto, a menudo vandálicas, significados ejemplares para las luchas por la redistribución de trabajadores asalariados en sociedades industriales.

El relato de la explotación de las fuentes de energía alcanza su *hot spot* actual en cuanto se acerca al complejo de acontecimientos que tanto la historia social reciente como la anterior llaman al unísono la «Revolución Industrial», denominación esta errónea, como sabemos, porque no se trata en absoluto de un acontecimiento «revolucionario» en el que lo de arriba y lo de abajo cambien sus puestos, sino de la explicitación de la fabricación de productos mediante sustitutos mecánicos de movimientos humanos. La clave del paso del trabajo humano al trabajo de máquinas (y a nuevas cooperaciones entre el hombre y la máquina) reside en el acoplamiento de sistemas de fuerza con sistemas de ejecución. En la época del trabajo corporal tales acoplamientos habían quedado más bien latentes, en tanto que el trabajador mismo, como convertidor biológico de energía, constituía la unidad de sistema de fuerza y de ejecución. Pero después de que con los sistemas de fuerza mecánicos se produjera un salto innovador de grandes repercusiones, esos acoplamientos pudieron pasar al estadio de desarrollo explícito.

Con ello comienza la epopeya de los motores, con cuya

construcción entra en el escenario de la civilización una nueva generación de agentes heroicos que cambia radicalmente las reglas del juego energéticas de las culturas tradicionales. Desde que los motores están entre nosotros, incluso conceptos físicos y filosóficos como «fuerza», «energía», «expresión», «acción» y «libertad» adquieren nuevos significados. Aunque normalmente se trate en ellos de fuerzas domesticadas, la mitología de la burguesía nunca perdió de vista su lado desatado, potencialmente catastrófico, parafraseándolo mediante reminiscencias al género preolímpico de las violentas divinidades titánicas. De ahí la fascinación profunda que irradia de las máquinas de explosión y de las explosiones en general.

Desde que los neotitanes aparecieron en medio de la vida moderna, las naciones se convirtieron en países de migración para motores de combustión. Un motor es en cierto modo un sujeto de energía sin cabeza, que fue puesto en la existencia por intereses en el aprovechamiento de su fuerza. Como sujeto decapitado, el motor no pasa de la teoría a la praxis, sino del paro a la marcha. Lo que en sujetos humanos, que han de poner manos a la obra, ha de producir la desinhibición lo efectúa en los motores el mecanismo de puesta en marcha. Los motores son esclavos perfectos en los que no se plantean consideraciones sobre derechos humanos aunque se les requiera día y noche. No escuchan a predicadores abolicionistas que tienen un sueño, el sueño de un día, no muy lejano ya, en el que los motores y sus dueños gocen de los mismos derechos, y los hijos de los seres humanos jueguen en común con los de las máquinas.

Para integrar de forma sistemática los motores como agentes culturales se necesitan carburantes de otra naturaleza que los productos alimenticios con los que fueron mantenidos en vida los sujetos humanos y animales del trabajo muscular en el

mundo agroimperial. Por eso pertenecen a la epopeya de los motores los párrafos más dramáticos de los cantos a la energía. Se puede llegar hasta a plantear la cuestión de si la formulación por la ciencia moderna del concepto abstracto, homogéneo de «energía», de la energía *sans phrase*, no es solo el reflejo científico del principio de motorización, con el que el acoplamiento inespecífico entre alimentación y organismo fue sustituido por la precisa relación entre carburante y motor de combustión. Con la exteriorización de la fuerza fuera del organismo comienza un pasaje en el gran relato del proceso y estadios de la explotación de fuentes de energía, que conlleva todos los requisitos para dictar un último capítulo permanente.

El gran relato de la descarga en la Modernidad comienza, como es sabido, con el informe sobre la invasión masiva de la primera generación mecánica de esclavos, que desde el siglo XVIII se introdujo bajo el nombre de *steam engines* en los paisajes industriales que surgían en la Europa Noroccidental. A la vista de esos nuevos agentes se insinuaban especialmente asociaciones mitológicas, dado que el principio de efectividad de esas máquinas, la presión expansiva del vapor de agua encerrado, hace pensar sin más en los titanes —condenados a estar atados a cadenas bajo tierra— de la teogonía griega. Ya que el vapor de agua se debe en principio a la quema de carbón (solo las centrales termonucleares del siglo XX introducen un agente completamente nuevo), este combustible fósil hubo de convertirse en el heroico portador de energía de la época industrial incipiente. Pertenece a las numerosas «dialécticas» de la Modernidad que por regla general el poderoso agente de bienestar, el carbón, hubiera de ser sacado a la superficie mediante los esfuerzos infernales de la explotación minera subterránea. Por eso los mineros del siglo XIX y comienzos del XX,

época hambrienta de carbón, pudieron utilizarse como testigos vivos para la tesis marxista de que el contrato de trabajo asalariado no es otra cosa que la máscara jurídica de un nuevo esclavismo. Al carbón prometeico se unieron a partir del siglo XIX tardío el petróleo y el gas natural como otros portadores fósiles de energía, también ellos agentes de descarga y bienestar del máximo grado. Para su extracción hubo que superar resistencias de otro tipo que las de la minería subterránea. En ocasiones se pudo comprobar en su extracción un efecto que podría designarse como una concesión de la naturaleza, como si esta quisiera llevar a cabo su propio plan para preparar un final a la época, agrariamente marcada, de la escasez y a su reflejo en ontologías de la carencia y miserabilismos.

La escena originaria de este acercamiento de los recursos naturales a la demanda humana ocurrió en el año 1859 en la Pensilvania estadounidense cuando, con ocasión de una perforación en las cercanías de Titusville, apareció la primera fuente de petróleo y, con ella, el primer gran campo petrolífero del Nuevo Mundo, y a un nivel de poco más de veinte metros de profundidad. Desde entonces la imagen de la fuente eruptiva de petróleo, llamado «surtidor» o *gusher* por los especialistas, pertenece a los arquetipos no solo del sueño americano, sino del moderno *way of life* en general. El baño en petróleo es el bautismo del ser humano contemporáneo; y Hollywood no sería la central de emisión de nuestros mitos válidos si no hubiera mostrado cómo se baña en su pozo petrolífero uno de los mayores «héroes» del siglo XX, James Dean, uno de los protagonistas de *Gigante* (1956). La afluencia continuamente creciente de energía de yacimientos fósiles en principio inagotables no solo ha posibilitado el «desarrollo» constante, es decir, los retroacoplamientos positivos entre trabajo, ciencia,

técnica y consumo durante un espacio de tiempo de más de doscientos cincuenta años, incluidas las implicaciones que nosotros describimos como el reequipamiento psicosemántico de las poblaciones a causa de efectos continuos de descarga y búsqueda de bienestar; también ha implicado, en un cambio abrupto de significado, venerables categorías de la ontología paleoeuropea como ser, realidad y libertad.

Así, en el concepto de lo real ha anidado entretanto la connotación constructivista del siempre-poder-ser-también-diferente (de lo que hasta ahora solo barruntaban algo los artistas como lugartenientes del sentido de posibilidad) en contra del diagnóstico de la tradición, en el que la referencia a la realidad siempre estaba atravesada por el *pathos* del ser -así -y-no-de-otro-modo, que en consecuencia exigía una reverencia ante el poder de la finitud, de la dureza y de la carencia. Una expresión como «mala cosecha», por ejemplo, estuvo cargada durante toda una era con la gravedad amonestadora de la doctrina clásica de lo real. A su manera, ello recuerda que el príncipe de este mundo no puede ser otro que la muerte, apoyada por los jinetes del apocalipsis, su acreditado apéndice.

En una situación del mundo como la actual, caracterizada por la experiencia básica —excedente de energía—, el dogma antiguo y medieval de la resignación ha perdido su validez; ahora hay nuevos grados de libertad que llegan hasta el nivel de los estados de ánimo de la existencia. Así que no resulta extraño que la teología católica, que en esencia piensa de manera premoderna y miserabilista, haya perdido la referencia a los hechos del presente, más aún que las doctrinas calvinistas y luteranas, que después de todo plantean las cosas de forma semimoderna. En consecuencia, también el concepto de «libertad» hubo de liberarse en el curso de los últimos cien años

de sus significados tradicionales. En sus actuales series de armónicos hace sonar nuevas dimensiones de sentido, sobre todo la definición de libertad como derecho a movilidad ilimitada y a derroche festivo de energía[30]. Con ello, dos derechos señoriales precedentes, libertad de movimiento sin motivo y gasto caprichoso, se generalizan democráticamente a costa de una naturaleza servicial, aunque solo allí donde las condiciones climáticas del gran invernadero ya están en vigencia. Porque la Modernidad representa en su totalidad una figura sobre el fondo del color primario superabundancia que provoca a sus ciudadanos la sensación de deslimitaciones permanentes. Ellos pueden y deben hacerse cargo de que su vida ha coincidido con una época sin normalidad. El arrojamiento al mundo del demasiado se paga con la sensación de que el horizonte se desliza.

La zona sensible en la reprogramación de los estados de ánimo existenciales en la Modernidad concierne a la vivencia de falta de escasez, con la que los habitantes del palacio de cristal toman contacto pronto y a la que casi nunca valoran de forma apropiada. Los sentimientos de realidad de los seres humanos en la era agroimperial estaban marcados por la escasez de bienes y recursos, dado que su experiencia de fondo era que el trabajo, encarnado en la dura agricultura, bastaba nada más para establecer islas precarias de artificialidad humana en la naturaleza. De ello hablan ya las antiguas teorías, que dan noticia con resignadación de que incluso los grandes imperios se desmoronan y las torres más arrogantes son arrasadas por la inapelable naturaleza en el ínterin de pocas generaciones. El conservadurismo agrario expresó sus consecuencias ecológico-morales en una prohibición categórica de despilfarro. Dado que el producto del trabajo normalmente no se puede aumentar,

sino en todo caso completar por razias, las gentes del Viejo Mundo tenían claro en todo momento que el valor producido configuraba una dimensión limitada, más o menos constante y a la que había que proteger. Bajo estas condiciones, el derrochador tenía que parecer un loco. Por eso los dispendios narcisistas de grandes señores solo podían interpretarse como actos de *hibris*, cuya posterior reinterpretación como «cultura» no era previsible aún.

Estas ideas no valen desde que con la aparición del estilo energético-fósil de cultura entró en escena hace más de doscientos años un inquietante liberalismo, que comenzó decididamente a dar la vuelta a todos los presagios. Mientras que para la tradición el derroche significaba el pecado contra el espíritu de la subsistencia *par excellence*, porque ponía en juego la siempre escasa provisión de medios de supervivencia, en la era de la energía fósil se produjo un cambio radical de sentido, entretanto podía considerarse el derroche como la primera obligación del ciudadano. No es que la provisión de bienes y energías tendiera ahora al infinito, sino que los límites de lo posible se amplían constantemente. Esto proporciona al «sentido del ser» una coloración distinta por principio. Solo los estoicos siguen contando todavía con las reservas. Para los epicúreos usuales en el gran invernadero de confort, las «reservas» son justamente aquello que puede suponerse que es por principio incrementable. La disposición colectiva al aumento del consumo pudo ascender en el ínterin de pocas generaciones al rango de una premisa del sistema: la frivolidad de las masas es el *agens* psicosemántico del consumismo. En su florecimiento puede verse cómo la inconsciencia toma la posición de lo fundamental. En lugar de la prohibición del despilfarro se instaura la prohibición de la frugalidad, y esto se

expresa en las constantes llamadas al relanzamiento de la demanda interior. La civilización moderna no se basa tanto en «la salida de la humanidad de su falta de productividad autoculpable»[31], sino en el fluir constante de una plétora inmerecida de energía al espacio de la empresa y de la experiencia.

En una genealogía del tema del derroche habría que indicar que el veredicto de la tradición sobre lo lujoso, ocioso y superfluo se fundaba en valoraciones teológicas. Según la opinión admitida del monoteísmo, todo lo superfluo tenía que desagradar a Dios y a la naturaleza (como si ellos también contaran con las reservas[32]). Incluso el protoliberal Adam Smith, a pesar de lo dispuesto que está a entonar la alabanza de los mercados estimulados por el lujo, se aferra a un concepto fuertemente negativo del derroche; por ello a su tratado *IQ and the Wealth of Nations* lo atraviesa el estribillo: derroche es transigencia con el deseo de «disfrute instantáneo»[33]. Pertenece al hábito de la «gente improductiva», es decir, de los sacerdotes, aristócratas y soldados, que, a causa de una soberbia arraigada desde antiguo, creen que están llamados a despilfarrar la riqueza generada por la multitud productiva.

Tampoco Marx supera el concepto de derroche de la era agroimperial cuando, tras las huellas de Smith, se aferra a la diferenciación entre la clase trabajadora y la derrochadora, aunque con el matiz de que los dueños del capital, mucho más que los «parásitos» feudales, adoptan el papel del derrochador maligno. De todas maneras, admite con Smith que a consecuencia de los nuevos modos de economía hay un plusproducto en el mundo que va más allá de los pequeños márgenes de excedentes de la época agraria. El autor del *Capital* estiliza su burgués como un noble vulgarizado, cuya codicia y

bajeza no conocen límite alguno. En ese retrato del capitalista como rentista falta el fenómeno novedoso del *working rich*, que equipara el «disfrute instantáneo» con el valor añadido. La misma poca atención se presta al hecho de que, en el moderno Estado de beneficencia y redistribución, la falta de productividad cambia de la cúspide de la sociedad a la base, con lo que aparece el fenómeno inédito del pobre parásito. Si en el mundo agroimperial podía suponerse normalmente que los sin bienes eran productivos explotados, los pobres del palacio de cristal viven —con el título de parados— más o menos fuera de la esfera del valor añadido (y su asistencia es menos un asunto de «justicia» exigible que uno de solidaridad nacional y humana)[34]. En todo caso, sus funcionarios no pueden permitirse dejar de afirmar que se trata de explotados a los que a causa de sus privaciones les corresponden legítimamente compensaciones.

Así que, por mucho que tanto los liberales como los marxistas del siglo XIX emprendieran intentos sustanciales de interpretar la sociedad industrial, el gran acontecimiento de la energía fósil no fue percibido ni en un sistema ni en el otro, y menos aún calibrado conceptualmente. Las ideologías dominantes del siglo XIX y del XX temprano, en tanto que colocaron el valor del trabajo, doctrinariamente sobreelevado, a la cabeza de todas las explicaciones de la riqueza, permanecieron incapaces de comprender que el carbón, extraído y utilizado de manera industrial, no es una «materia prima» como cualquier otra, sino el primer agente general de descarga. Gracias a ese universal «trabajador de la naturaleza» (que los alquimistas habían buscado en vano durante siglos), el principio de superabundancia hizo su entrada en el invernadero de la civilización.

Incluso si bajo la presión de las nuevas evidencias uno se

encuentra dispuesto a entender que los portadores fósiles de energía y las tres generaciones de motores, que son sus retoños —máquinas de vapor, motores de combustión y motores eléctricos—, son los agentes primarios de descarga de la Modernidad, incluso si aún si en ellos se saluda al *genius benignus* de una civilización más allá de la carencia y de la esclavitud muscular, no puede eliminarse el diagnóstico siguiente: el inevitable desplazamiento de la explotación en la era de la energía fósil ha creado un nuevo proletariado, con cuyo sufrimiento se posibilitan las situaciones descargadas en el palacio del bienestar. El peso principal de la *exploitation* actual ha pasado a los animales útiles, para los que, gracias a la industrialización de la agricultura, ha comenzado la era de su cría y aprovechamiento masivos. En este tema —aunque la protección de los animales en la Constitución alemana aparece declarada como objetivo estatal— las cifras dicen más que los argumentos sentimentales. Así, solo en Alemania fueron sacrificados en 2012 aproximadamente 750 millones de animales; entre ellos 628 millones de pollos, 58 millones de cerdos, 3,2 millones de ganado vacuno, etc. Cifras análogas hay que aplicar a la mayoría de las sociedades de mercado, contando con que hay que añadir a los datos de las estadísticas nacionales enormes cantidades de importaciones. Las proteínas animales constituyen el mayor mercado legal de drogas. La monstruosidad de las cifras sobrepasa toda valoración sentimental; ni siquiera de los holocaustos militantes de los nacionalsocialistas, de los bolcheviques y de los maoístas se acercan a las abismales cifras rutinarias en la cría y explotación de vida animal (no nos manifestamos en este punto respecto a las implicaciones morales y metafísicas de la comparación entre exterminios humanos y animales a gran escala). Dado que el

mantenimiento masivo de animales presupone un incremento explosivo, agroquímicamente posibilitado, de la producción de pienso, se hace patente que también la inundación de los mercados con la carne de los bioconvertidores animales se remonta a las oleadas de petróleo desencadenadas en el siglo XX. «En último término nos alimentamos de carbón y petróleo, después de que en la agricultura industrial estos hayan sido convertidos en productos comestibles»[35]. En estas condiciones, es de prever para el siglo venidero una intranquilidad creciente de las poblaciones en el gran invernadero debida a un movimiento internacionalizado en favor de los derechos de los animales, que pondrá el acento en la conexión inseparable entre derechos humanos y maltrato animal[36]. Este movimiento podría manifestarse como la cima de un desarrollo que concede un nuevo significado a los modos de vida no-urbanos.

Si se quisiera dar nombre al eje en torno al cual gira la transvaloración de todos los valores en la desarrollada civilización del confort, la respuesta solo podría proporcionarla la referencia al principio de sobreabundancia. Sin duda la sobreabundancia actual, que quiere ser experimentada siempre en el horizonte de incrementos y deslimitaciones, seguirá siendo la característica significativa de las relaciones futuras, incluso si en cien años o más tarde el ciclo de energía fósil llega a su fin. Hoy se reconoce ya qué soportes energéticos posibilitarán una era posfósil; será ante todo un espectro de tecnologías solares y combustibles regenerativos.

Con el sistema solar se ha instaurado inevitablemente una transvaloración de la transvaloración de todos los valores; y dado que la atención a la actual energía solar prepara el fin del delirio de consumo de la energía solar pasada, podría hablarse de una relativa vuelta a los «viejos valores»; pues todos los viejos valores

se derivaban del imperativo de administrarse con la energía renovable en el ciclo anual. De ahí su estrecha relación con las categorías de estabilidad, necesidad y carencia. En el ocaso de la segunda transvaloración se perfila una situación meteorológica mundial civilizatoria que mostrará con cierta probabilidad rasgos posliberales; llevará al poder una síntesis híbrida de vanguardismo técnico y moderación ecoconservadora. A largo plazo pasará factura el derroche del rebosante expresionismo del despilfarro de la cultura actual de masas.

En tanto en la era posfósil sigan en vigor las expectativas que el principio sobreabundancia despertó en la era industrial, la investigación técnica habrá de preocuparse de forma prioritaria de las fuentes de un despilfarro alternativo. En las experiencias de sobreabundancia del futuro se producirá un desplazamiento del acento hacia flujos inmateriales, porque motivos ecosistémicos prohíben un «crecimiento» constante en el ámbito material. Es probable que se llegue a una disminución de los flujos materiales, y con ello a una revitalización de las economías regionales. En estas condiciones podría alborear el tiempo de acreditación de los discursos, hoy todavía precipitados, sobre la «sociedad global de la información o del conocimiento». Las sobreabundancias decisivas se harán perceptibles entonces, sobre todo, en el ámbito de los flujos casi inmateriales de datos. Solo a ellos corresponderá auténticamente la característica de globalidad.

De qué modo la posfosilidad reacuñará los conceptos actuales de «empresariado» y «libertad expresiva» es algo que ahora solo puede preverse de forma vaga. Es probable que el romanticismo de la explosión —dicho con mayor generalidad: los derivados psíquicos, estéticos y políticos de la liberación repentina de energía— sea juzgado retrospectivamente, desde las futuras

tecnologías solares «suaves», como mundo expresivo de un fascismo energético masivo-culturalmente globalizado. Este es un reflejo del desvalido vitalismo que surge de la pobreza de perspectivas del sistema de mundo basado en la energía fósil. Desde ese trasfondo se entiende por qué, más allá de la convergencia señalada entre aburrimiento y diversión, la actividad cultural en el palacio de cristal muestra una desorientación profunda. El alegre nihilismo masivo-cultural de la escena del consumidor final está tan desorientado y sin futuro como el nihilismo de alta cultura de la gente acomodada que crea colecciones de arte para conseguirse importancia personal. Vivir *hight and low* hasta nuevo aviso según la máxima *Après nous le solaire.*

Tras la desaparición del régimen de la energía fósil puede realizarse *de facto* lo que geopolíticos del presente han calificado como el *shift* del espacio atlántico al pacífico. Este desplazamiento conllevaría ante todo el paso del ritmo de las explosiones al de las regeneraciones. El estilo pacífico tendría que desarrollar los derivados culturales de la transición al régimen tecnosolar de energía. El futuro encubre aún si esto satisfará a la vez las expectativas de procesos de paz de alcance mundial, de equiparación planetaria de bienes y superación del *apartheid* global[37].

3 Más allá de caro y gratis: para una nueva alianza con el trabajador de la naturaleza

Si desde este punto se vuelve la vista atrás a la cuestión de qué sucedió en el siglo XX se ve que esa época representa en muchos

aspectos un tiempo de realizaciones. Con razón ha subrayado Badiou en qué medida ese siglo había roto con el hábito profético del anterior. Es el siglo de la impaciencia triunfante, que es capaz de todo pero no de esperar la maduración de las cosas en su propia lentitud. Es el siglo de la consumación inmediata, en la que se impone la ley marcial de las medidas en lugar de la paciencia, aplazamiento y esperanza. Hay que traer retrospectivamente a la memoria, contra Ernst Bloch, que el siglo XX no conoció jamás un principio de esperanza, sino solo y siempre un principio inmediatez, compuesto de dos dimensiones cooperantes, el principio impaciencia y el principio de la gratuidad.

A los secretos sociopsicológicos del siglo XX pertenece el desencadenamiento de la impaciencia. Sin esta no pueden entenderse ni los excesos realistas de la primera mitad del siglo ni las distensiones masivo-culturales de la segunda. La impaciencia epocal remite a la entrada de los nuevos poderes motores en las disposiciones de tracción del obrar humano. El poder puede convertirse en el siglo XX en tema omnipresente porque en el mismo tiempo los órganos técnicos del ejercicio del poder cierran su nueva alianza con las energías disponibles.

Así pues, para hacer justicia al siglo XX como la época de la toma en serio de las aspiraciones de ayer, hay que comprender su resuelto actualismo y tener presentes los motivos del paso del tiempo de la espera al de los hechos. Esto no se consigue, lo hemos insinuado ya, si el margen del tiempo de análisis se limita al intervalo de 1914 hasta el presente. También resulta insuficiente la ampliación, practicada más arriba, del análisis del tema a la época de la Revolución francesa. La dinámica propia del siglo XX no se puede explicar en modo alguno solo por el surgimiento del radicalismo, en el que los nuevos sujetos o

agentes querían hacerse medios de la naturaleza venidera o de la historia venidera. Hay que retroceder más bien hasta la época de las artes del Renacimiento y de la magia universal barroca para encontrar allí las líneas de fuerza decisivas cuya manifestación triunfal resulta palpable en el siglo XX.

La remisión a la magia de la Modernidad temprana no se produce de forma casual, pues quien quiera encontrar la huella del actualismo dinámico de la cultura del presente con todos sus rasgos de explosividad, impaciencia, gratificación inmediata e insatisfacción autosatisfecha tiene que ocuparse de la fase de cristalización de una nueva estructura mental, fase que abarca desde el siglo XVI al siglo XXI. Me refiero con esto a un viraje en cuyo transcurso la formulación y formateo del deseo humano cambia de un objeto religioso a uno secular. El *summum bonum*, que es el que muestra al deseo en general el rumbo, se traslada desde el siglo XVI (incluidos algunos preludios en el XIV y XV) del afán de salvación a la búsqueda de alivio. Con este cambio de acento se introdujeron condiciones inmanentes en la función de lo supremo. Por ello se liberó un enorme interés por la llamada «magia natural», interés que en una primera lectura no tenía otro sentido que proporcionar al ser humano los medios para salir de las prisiones de la antigua necesidad. (Que esto en una segunda lectura condujera al descubrimiento de la primera psicología profunda y a una técnica simbólica del autoalumbramiento es algo que solo ha de mencionarse aquí de pasada[38]). En consecuencia, la vida de las gentes de la Edad Moderna puede adoptar la forma de una búsqueda del tesoro. El tesoro se imagina como un medio universal de alivio de la vida, que solo necesita ser encontrado para desplegar inmediatamente sus efectos.

Hay que acordarse de nuevo del curso paradójico de los

movimientos de búsqueda. Aquí se hace visible un efecto que podría describirse como ironía: apenas la *magia naturalis* moderna tomó forma como *matrix* epistemológica de la investigación en busca del medio de alivio, se convirtió en un trabajo desmesurado cuyos enormes esfuerzos desmentían el resultado imaginario de la búsqueda. Esto se manifiesta en los gastos inmensos que el pensar y el experimentar barrocos invirtieron en la alquimia, hoy olvidada y ridiculizada, sobre todo en el arte de la producción de oro. Esta rama de la alquimia, sin duda su apéndice más fascinante, se basaba en el grandioso fantasma precapitalista según el cual la quintaesencia del valor o la sustancia del tesoro mismo podía convertirse en objeto de producción directa. Si esto sucedía, el señor de la producción del oro estaría en disposición de dirigir la búsqueda del tesoro como manufactura controlada científicamente. De este modo se emanciparía de la suerte externa y se establecería sobre la fuente de la riqueza. Aquí aparece con pureza cristalina el motivo rector del mundo moderno: desde ahora se tratará de trabajar siempre para no tener ya que trabajar nunca. En el nuevo régimen, todo esfuerzo solo tiene ya carácter provisional; el sentido de cualquier molestia está en la búsqueda de una homeostasis tranquila. Se es paciente por última vez para, finalmente, tras el gran hallazgo, no tener nunca más que ser paciente. El sueño más profundo de Europa es la falta de trabajo, el paro, que surge del bienestar.

Propongo reconocer como el acontecimiento fundamental del siglo XX la realización del sueño alquimista. Hemos comprendido que pertenece al estilo de la época que ninguna de estas realizaciones suceda sin sacar a la luz los horrores ocultos en el sueño. A la ironía de la búsqueda se junta la ironía de la realización. Salta a la vista que a la búsqueda del tesoro le era

inherente desde el principio la confusión entre trabajo y búsqueda. En cuanto la búsqueda misma adoptó la forma del trabajo organizado, cambió también el concepto de la riqueza como tal, y de la figura del tesoro fue emergiendo poco a poco la figura del capital, en la que se había de probar la sagacidad de los economistas y la de los críticos de la economía política desde finales del siglo XVIII. Mientras más se adueñan los economistas del tema, más se pierde el sentido de la búsqueda del tesoro en general, y ya solo bajo el título, productor de envidia y asombro, de la fortuna personal del capitalista o del oligarca va arrastrando el concepto de «tesoro» una turbia existencia al margen del imaginario tanto capitalista como socialista. La última máscara de carácter del tesoro fue aquel desdichado conde de Montecristo, que en tanto individuo que encuentra un tesoro fue una figura del pasado, pero como vengador, plenamente el hombre del futuro.

Cierro estas consideraciones con la observación de que una economía general, a la que sigue esperando el pensamiento contemporáneo, también después de Bataille y después de las advertencias de los ecólogos y los ecólogos profundos, no podrá evitar volver al concepto mal visto del tesoro. Naturalmente, hay que sacar del sino de los alquimistas las doctrinas correctas. Ya no se trata de buscar del lado del fetiche oro la función del tesoro, el alivio repentino y mágico de la vida; bajo las circunstancias actuales esto se parecería a una invitación a dedicarse a falsificar dinero o a buscar la suerte en el casino o en la Bolsa. A la luz de la experiencia histórica hemos de quedarnos con la idea de que sin la intervención del tesoro más fabuloso de todos (del que se habló antes) no habría capitalismo, bienestar generalizado, Estado social ni nada de lo que constituye el *modus vivendi* del sistema occidental actual de confort. De todos

modos, el tesoro integrado en el capitalismo no se encontró en las arcas de los piratas ni en los gabinetes de los alquimistas sino en los bienes raíces de la tierra. Este tesoro, aunque se le haya llamado en ocasiones «oro negro», no pertenece al lado del dinero del proceso económico, sino al lado del trabajo, por citar la oposición dual de Marx de capital y trabajo. No obstante, tampoco entra para nada en el concepto habitual del trabajador, porque no es ninguna persona sino un puro portador de energía. El concepto de «tesoro» que hay que asimilar de nuevo en expresiones posmarxistas reclama, pues, un término explícito con el que uno pueda expresar tanto su pertenencia a la esfera del trabajo como su diferencia esencial con el antes llamado proletariado o con cualquier forma de trabajo asalariado. El tesoro activo del que aquí se habla, el carbón y el petróleo (y más tarde también otras formas de biosíntesis), encarna el principio de gratuidad de modo típicamente moderno porque, a diferencia de su predecesor —la tierra como soporte del crecimiento lento—, es apto para la combustión rápida y para la producción de efectos instantáneos. Es el auténtico agente del principio de inmediatez.

El agente por el que se pregunta aquí, y que no puede ser ni capital ni trabajo, no significa otra cosa que la naturaleza entendida pos-convencional y posmetafísicamente, y en su doble especialización, por cierto, como fuente de soportes fósiles de energía y como laboratorio de síntesis orgánicas. De ahí que el nombre buscado no pueda ser otro que «trabajador natural»[39]. La economía general esperada solo podrá elaborarse, pues, en forma de una teoría tripolar que se dedique a ensamblar trabajo, capital y trabajador natural. Sabemos desde Nietzsche, y luego otra vez desde Bataille, que el papel del primer derrochador lo ocupa desde siempre el sol. Él es hasta nuevo aviso la mayor

encarnación de la virtud regaladora, que constituye el contraprincipio absoluto del principio de apropiación del capitalismo. Una forma poscapitalista de mundo y una ética correspondiente solo pueden provenir de una nueva interpretación del sol. A la intelectualidad capitalista actual no se le ocurre nada conceptualmente respecto a un agente como el sol porque —incluso tras la cesura ecológica— sigue marcada por el hábito de absolutizar la interacción de capital y trabajo, y pasar por alto en silencio la contribución del tercer lado, la del trabajador natural. Conformémonos por el momento con la constatación de que la edad de oro de esa ignorancia llegue a su fin.

Si el siglo XX puso en el orden del día la realización de los sueños de la Edad Moderna sin interpretar correctamente esos sueños, puede decirse para el siglo XXI que ha de comenzar con una nueva interpretación de los sueños. En ella se cuestionará de qué modo continúa la humanidad la búsqueda del tesoro, sin la que no sabríamos decir qué significa para nosotros ser-en-el-mundo.

23 No es del todo improbable que se trate también de una alusión al título de un artículo de Maurice Merleau-Ponty del primer número de *Les Temps Modernes* de junio de 1945: «La guerre a eu lieu».

24 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [*Fenomenología del espíritu*], en *Werke*, vol. 3, Frankfurt 1986, pág. 36.

25 El adjetivo *Entlastet* se repetirá en las siguientes páginas (descargado,

descongestionado, aliviado, desahogado, relajado, sin carga), o bien el sustantivo *Entlastung*. Traducimos siempre como «descarga» o «descargado» (aliviado en su carga, gravedad, pesantez o liberado de ellas). *(N. del T.)*

26 Véanse págs. 68 y ss. de este libro.

27 Sobre la presencia de la figura de Zaratustra en la literatura europea antes de Nietzsche informa: Michael Stausberg, en *Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit* [*Zaratustra y la historia europea de la religión de la Época Moderna temprana*], 2 vols., Berlín/Nueva York 1998.

28 Para el análisis de este concepto, cfr. Peter Sloterdijk, *Esferas III. Espumas,* capítulo 3, «La ficción de los seres de carencia», págs. 529 y ss. Allí se muestra que a causa de sus intereses institucionalistas Gehlen solo desarrolló la vía antiliberal de consecuencias del concepto.

29 Cfr. Rolf Peter Sieferle, «Gesellschaft im Übergang» [«Sociedad en transición»], en *Archäologie der Arbeit* [*Arqueología del Trabajo*], Dirk Baecker ed., Berlín 2002, págs. 117-154.

30 Cfr. Peter Sloterdijk y Hans Jürgen Heinrichs, *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen* [*El sol y la muerte. Análisis dialógicos*], Frankfurt 2002, págs. 321 y ss.

31 Cfr. Ulrich Bröckling, «Unternehmer» [«Empresario»], en *Glossar der Gegenwart* [*Glosario del presente*], Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke eds., Frankfurt 2004, pág. 275.

32 «cum […] omne superfluum Deo et naturae displicet […] et omne quod Deo et naturae displicet sit malum» (Dante, *De Monarchia*, I, 14).

33 Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen* [*La prosperidad de las naciones*], Múnich 1974, pág. 234.

34 Cfr. Rolf Peter Sieferle, *Gesellschaft im Übergang* [*Sociedad en transición*], *op. cit.*, págs. 139 y s.: «La exigencia actual de "justicia social" tiende a confiscar la propiedad del sector productivo y a desviarla "socialmente" al sector improductivo. Dado que los sin bienes (y quizá incluso los improductivos o sin trabajo) podrían llegar tendencialmente a ser la mayoría social, tendríamos ante nosotros un cambio considerable: el Estado democrático se convierte en agencia de una presión extraeconómica e intenta gravar la economía productiva capitalista para alimentar pobres improductivos, parásitos».

35 Rolf Peter Sieferle, *Gesellschaft im Übergang*, *op. cit.*, pág. 125.

36 Ver la biografía de un pertubador ejemplar en este frente en Peter Singer, *Henry Spira und die Tierrechtsbewegung* [*Henry Spira y el movimiento en defensa de los derechos de los animales*], Erlangen 2001.

37 Cfr. Hermann Scheer, *Solare Weltwirtschaft: Strategie für die ökologische Moderne* [*Economía solar mundial. Estrategia para la Modernidad ecológica*], 5.ª ed., Múnich

2002.

38 Johannes Fabricius, *Alchemie: Ursprung der Tiefenpsychologie* [*Alquimia: Origen de la psicología profunda*], Giessen 2003.

39 O «trabajadores de la naturaleza» (*Naturarbeiter*), como hemos traducido antes. *(N. del T.)*

El pensador en el castillo encantado

Sobre la interpretación de los sueños de Derrida

Hasta el comienzo de la Modernidad pertenecía a la *imago* del filósofo clásico que ejerciera su profesión como una forma de *ars moriendi*. La concepción de la disciplina filosófica como arte de morir tuvo gran influjo en la tradición europea clásica; tipos tan opuestos como Platón, el fundador de la filosofía *more academico*, y Montaigne, el patriarca del ensayismo anti-filosófico, hicieron profesión suya como de algo evidente. Todavía el Heidegger temprano se mantiene de manera inequívoca en la misma línea al conectar la existencia, resueltamente sensato, con un acto que llama «adelantarse hacia la propia muerte», a pesar de que el ser-para-la-muerte, tal como fue descrito por él a la sombra de las guerras mundiales, se agotara en la oscura aceptación del destino final. Desde este punto de vista, a la filosofía clásica se la podría llamar un heroísmo sin armas. El héroe, tanto si se mueve en el campo de batalla como en el de la finitud en general, es siempre aquel que ha anticipado su fin y lo ha asumido sin reserva alguna.

Por el contrario, Derrida —de cuya «supervivencia», «pervivencia» y proyecciones «fantasmales» nos vamos a ocupar— se pronunció de manera explícita al final de su vida contra el arquetipo de la muerte «lograda» o «aprendida». Esto lo hizo

con especial énfasis en su conversación cuasi testamentaria con Jean Birnbaum, que tuvo lugar en marzo de 2004 y que fue publicada en agosto del mismo año por el diario *Le Monde*, dos meses antes de la muerte del filósofo[40]. Ahí reconoció el autor respecto de sí mismo: «No he aprendido a aceptar la muerte. […] Sigo ineducable en lo que se refiere a la sabiduría del *savoir mourir*. No he aprendido ni conseguido nada al respecto». Esta observación da muestras de un estado de ánimo del todo sorprendente; sí, da rienda suelta a implicaciones casi aterradoras, y precisamente porque su autenticidad no puede ponerse en duda. Podría interpretarse como un signo de que Derrida rechazó *in extremis* la filosofía como tal, clásica o moderna, y renegó de ella en su dimensión más existencial (pido perdón por el torpe superlativo); él, que en otros innumerables contextos nunca se cansó de acentuar hasta qué punto, tanto en fidelidad como en infidelidad, se consideraba heredero de la tradición, y lo profundamente que las huellas del pasado filosófico, desde Platón hasta Hegel y Heidegger, habían arraigado en su propia existencia.

Con la duda de que pueda aprenderse a morir —o a aceptar la propia finitud—, Derrida no está solo entre los modernos. Recuerdo ejemplarmente a Gilles Deleuze, que antes de su fatal salto por la ventana el 4 de noviembre de 1995 daba importancia a la idea de que un gesto así no podía incluirse de ningún modo en la tradición de la muerte filosófica, ni compararse en absoluto con el salto de Empédocles al Etna; que ese gesto significaba, más bien, la ratificación del hecho de que un potencial de vida gastado reconoce activamente su agotamiento. Remito también a la obra de Elias Canetti, transida por una protesta casi inaudita contra el absurdo de la muerte y la obscenidad de la «sabiduría» que nos recomienda la

resignación frente a la finitud.

Por lo que respecta a Derrida, su rechazo de la sabiduría había dejado huellas claras desde hacía mucho tiempo en sus trabajos teóricos, sobre todo en sus meditaciones metapsicológicas sobre la diferencia entre duelo y melancolía, que desembocaban en la exigencia de que en el fondo el «trabajo de duelo» —por acudir sin comentarios al término freudiano asumido por Derrida—, tras la pérdida de una persona cercana, nunca podría tener éxito porque —si se desarrollara con éxito en el sentido del «trabajo» psicoanalítico— acabaría en una traición a la insondable otredad del otro. Si se llevara realmente hasta el final, demostraría el escándalo moral de la sustituibilidad del otro en el «hogar anímico» del superviviente. Con su exigencia de melancolización de todo duelo Derrida ya señalaba también las directrices del trato de la posteridad con su propia persona, a la vez que proporcionaba una base teórica a su rechazo personal de la idea de despedirse un día de sí mismo.

Quiero intentar en lo que sigue hacer justicia a esta alusión en la medida de mis posibilidades. No en último término me anima a ello la observación hecha por Derrida en tono de antropología filosófica y según la cual todo vivir significa estructuralmente sobrevivir. Por eso ha de contar siempre con el aprieto que significa la posición melancólica. La melancolía de hoy procede del hecho de que Derrida ya no está entre nosotros desde hace cinco años. Su característica especial la adquiere porque la insustituibilidad de Derrida resulta más clara conforme pasan los años. Si en esta situación hay un momento de ánimo, o al menos de alivio, reposa en la idea, subrayada por Derrida mismo, de que mientras uno mismo vive nunca puede impedir ser un superviviente que siempre debe algo a quienes existieron antes de él.

Después de que nuestras consideraciones hayan tomado desde el principio un curso melancólico con el fin de acercarse, desde lejos, al ámbito de una tanatología filosófica, quizá pueda permitirme recurrir a una digresión aparentemente graciosa. Lo hago recordando al gran irónico Richard Rorty, cuya curva teórica y existencial de vida se cruzó en más de una ocasión con la de Derrida. Podría incluso decirse que Rorty (que vivió desde 1931 hasta 2007) y Derrida (de 1930 a 2004) llevaron algo así como *bioi paralleloi*, en tanto que lo que les importaba a ambos era conseguir una posición posmetafísica, tanto para el pensamiento contemporáneo como para el futuro. Uno y otro desarrollaron una estrategia personal para trabajar como conservadores y guías en el castillo encantado del logos paleooccidental. La línea vital de Rorty fue solo un poco más larga que la de su compañero u oponente francés. En el verano de 2006 el pensador americano escribió una carta a un colega alemán[41], quien informó más tarde de que en ella, tras algunos párrafos de contenido político más bien convencional —en referencia a los daños que había ocasionado la Administración Bush en los Estados Unidos y en el mundo—, se había topado de repente con una alarmante confidencia privada: «Alas», escribía Rorty, «I have come down with the same disease that killed Derrida». Con esto se refería Rorty al hecho de que a él, como antes a Derrida, se le había diagnosticado un cáncer incurable de páncreas. Y añadía, sarcástico, que su hija había formulado la hipótesis de que ese tipo de cáncer provenía del exceso de lecturas de Heidegger.

He de suponer que Rorty contaba con una capacidad idiosincrásica para hacer chistes abismáticos sobre Derrida y sobre él mismo, y esto en un sentido doble: por una parte, podía dar muestras de un humor macabro, ya que, como receptor del

mismo diagnóstico mortal, se veía implicado en un fatal parentesco de destino con el admirado colega francés; por otra, porque, como lector de Derrida, había articulado desde hacía ya algún tiempo la propuesta de que no había que tomar del todo en serio la espectacular lucha de Derrida con los espíritus de la tradición metafísica. Con la mirada clara del diagnosticador adiestrado en Nietzsche, Rorty había captado el punto débil, o el ángulo ciego, en la obra vital de Derrida; a saber, que este había hecho una elección heroica, decidiéndose de forma deliberada a sufrir por los problemas para los que la deconstrucción había de ser la solución o más bien la forma permanente de no-solución. Desde la perspectiva de Rorty, Derrida podía compararse a un inquilino que hubiera elegido como residencia una vieja casa sospechosa, de la que se rumoreaba que albergaba fantasmas, mientras que podría haber encontrado sin dificultad un edificio moderno, libre de un pasado problemático.

«Alas, I have come down with the same disease that killed Derrida». Permítanme ceder por un momento a la tentación de especular sobre cómo Derrida habría comentado la trascendental frase, en caso de que le hubiera sido dada la oportunidad de poner una nota póstuma al margen. En primer lugar, seguro que habría mostrado sus reparos por la expresión *the same disease*, ya que, como es sabido, la «misma enfermedad» solo existe desde la perspectiva de los manuales de medicina, mientras que la escena de la morbilidad realmente existente la llenan tantas enfermedades como pacientes hay. Por otra parte, habría impugnado la admisibilidad del giro *that killed Derrida*, no solo porque rechazara la horrible desconsideración del sintagma *to kill Derrida*, sino también porque tal vez hubiera puesto de relieve que su nombre propio designaba una

singularidad esencialmente no-matable, de modo que sería aconsejable evitar conclusiones rápidas en relación con la posibilidad de matar a un filósofo con tal nombre.

La diferencia decisiva entre ambos pensadores aparecería, sin embargo, al considerar el sarcástico diagnóstico de la hija de Rorty sobre los peligros de una lectura excesiva de Heidegger, pues justo en el lugar en el que Rorty se coloca en el ámbito del humor negro —con lo que el asunto también queda zanjado para él— es bastante probable que Derrida diera pruebas de una reacción más reflexiva y demostrara, en principio de forma un tanto lúdica, pero más tarde con seriedad creciente, cómo del chiste puede extraerse la posibilidad de una gravedad amarga. Podría muy bien suceder, desde su perspectiva, que en forma satírica la hija de Rorty e indirectamente Rorty mismo señalaran a una dimensión hasta ahora poco analizada del «metabolismo espiritual» —en caso de que se conceda una autorización provisional a esta inusual expresión—, es decir, que con ello se estableciera de modo lacónico incluso el postulado de ocuparse del desarrollo de una toxicología mental. Si se concede espacio a este supuesto, se entra en un ámbito que en tiempos prepsicoanalíticos se habría designado como magia, mientras que hoy se habla de psicosomática o de neuropsicoinmunología. Desde el punto de vista etnológico, se las habría tenido uno que ver con una moderna articulación de la convicción arcaica de que no hay muerte natural alguna; de que más bien hay que remitir todo final de la vida a un espíritu malvado, que corta de forma arbitraria el hilo de la vida de una persona; que toda muerte es la obra de una maldad, de una maldición, de un veneno administrado; y, en el caso dado, de un veneno filosófico procedente de una sospechosa farmacia alemana, de un verdadero taller de alquimista que recibiera sus ingredientes

mortales de muy lejos y estuviera conectado hasta con la antigua farmacia platónica.

Aunque a primera vista pueda parecer más surrealista que intelectualmente aceptable, en favor de un tipo de lectura así hablarían no pocas cosas. A su favor tiene gran peso el hecho de que con ella el leer se tome en serio como una forma de metabolismo. Por ella la lectura filosófica, y la lectura en general, se interpretaría como un acto de incorporación; y, como es sabido, incorporaciones de cosas no dominables puede traer a veces consecuencias dramáticas. De modo que los riesgos y efectos colaterales de tales procesos mentales pueden aparecer con una explicitud hasta entonces desconocida. Así, según ello, todo el aparato psicosomático y del organismo, que desde Schelling, Schopenhauer, Eduard von Hartmann y Freud se llama «el inconsciente», habría que representárselo como un estómago nervioso o un aparato digestivo barroco en el que, a espaldas del sujeto, se producen cambios peligrosos. Constituye una cripta llena de engramas o depósitos neuronales, de los que solo una pequeña parte pertenece a la memoria declarativa de la persona, y la mayor parte, sin embargo, se queda del lado de lo irrepresentable, de un irrepresentable que no obstante produce efectos masivos en el comportamiento manifiesto de los seres humanos. A la luz de una consideración cuasi psicoanalítica o, mejor, psicotoxicológica así, la vida espiritual se manifestaría en su totalidad como un sutil drama metabólico. En consecuencia, tampoco habría ya pensamiento alguno que no estuviera implicado en una lucha permanente e inacabable entre las dosis de venenos y contravenenos.

Seguro que no necesito subrayar aquí que con supuestos de este tipo me acerco mucho más al hábito del pensamiento derridiano que al de la ironía rortyana. Nadie antes que él

insistió con tanta tenacidad en la tesis según la cual no hay incorporaciones inocentes, y en consecuencia tampoco reproducciones ni proliferaciones inocentes de improntas anteriores. Siempre que se graban huellas perdurables en sujetos materiales, estén estos muertos o vivos, estén hechos de piedra o de sistemas nerviosos, estén escritos sobre papel o rayados en la piel, se manifiesta la unidad de veneno y dosis. Lo que Derrida llama «deconstrucción» es siempre inevitablemente también una praxis de contravenenos y contradosis, que reaccionan a venenos y dosis precedentes. El lugar en el que se documenta el juego de las dosis y contradosis, de los venenos y contravenenos, Derrida lo ha llamado «archivo», no sin dar a entender que él mismo se presentaba al puesto de archivero. No se minusvalora la importancia de dicho puesto si se le interpreta como un análogo democrático de la fantasía platónica del reino de los filósofos.

En lo que sigue quiero dar algunos pasos más adelante en esa huella que acabo de llamar psicoanalítica o psicotoxicológica y debatir la cuestión sobre de qué modo Derrida se abrió un camino de acceso a la psicodinámica o, digamos, a la semiodinámica o somatodinámica de la tradición filosófica. Por lo demás, para el conocedor de la materia, con ello debería estar claro que lo que hago es retomar desde la perspectiva de hoy el planteamiento de una cuestión que se formuló hace unos veinte años con ocasión de una conferencia en París sobre la situación del freudianismo tras la muerte de Lacan (¿hay un psicoanálisis derridiano?). La responsabilidad de esta pregunta la asumió entonces René Major, y, como es sabido, tal pregunta llevó a un conflicto enconado, porque se sospechaba que con ella se pretendía apoyar la entronización de Derrida como gurú de la situación poslacaniana.

No oculto para nada mi respuesta a esta cuestión —no

importa que se lea en su contexto anterior o desde nuestra perspectiva actual, algunos años después de la muerte del pensador—. Hay que responder a esa pregunta enfáticamente de modo positivo. Hasta me atrevería a afirmar que Derrida removió en lo general de lo que el psicoanálisis vienés era lo particular, tematizó la esfera, ampliamente inadvertida, de los procesos psicosemióticos en los que lo mecánico y lo orgánico se convierten uno en otro. A este respecto dio algunas indicaciones de futuro para responder a la cuestión de cómo entender la iteración de lo anímico a través de la secuencia de los tiempos y en el flujo generacional, e indirectamente contribuyó también, con ello, a la solución del mayor de todos los problemas teórico-culturales: cómo entender siquiera el fenómeno de una civilización que se renueva aprendiendo, un problema que aparece tanto más inescrutable si se admite que la tradición de todas las generaciones muertas gravita real y literalmente como un fantasma nocturno sobre el cerebro de los vivos, justo tal y como Marx había manifestado en su gran ensayo sobre la situación francesa tras la toma del poder por Napoleón III en 1852. La conocida frase demuestra, por lo demás, que puede reconocerse en Marx un experto en pesadillas, un espectrólogo prematuro, un visionario secularizado en sentido derridiano.

Si el freudianismo, ese mito marchito del siglo XX, consiguiera, a pesar de su deflación actual, transmitirse a tiempos futuros —y no solo en la forma osificada de reuniones terapéuticas, sino como medio del pensar vivo, escrutador, y como agente de una teoría de la civilización, abierta al futuro—, ello sucedería no en último término porque Derrida, con sus reflexiones para una teoría general de la huella o del «espíritu» materializado y de los espíritus, consiguió abrir puertas que llevan al futuro del saber psicológico del ser humano y de las

culturas. Se trata de las mismas puertas, o al menos de puertas colindantes, por las que en el siglo anterior pensadores como Ernst Bloch, Gotthard Günther, Jean Baudrillard y Niklas Luhmann, o en nuestro tiempo espíritus inquietos como Bruno Latour, Peter Galison, Heiner Mühlmann y Roberto Esposito —por nombrarles solo a ellos entre numerosos colegas—, han pasado y no dejan de pasar. Lo que, pese a su gran heterogeneidad, une a todos estos pensadores es la búsqueda común de una compleja cultura conceptual, en la que se superen los tradicionales binarismos de los léxicos metafísicos, políticos y científicos, ya se trate de la vieja contraposición entre espíritu y materia, o de la de seres humanos y cosas, o de la de naturaleza y sociedad, o de cualquier otra venerable formulación en parejas.

Con el fin de avanzar en este camino recurriré a una consideración que expuse en el otoño de 2005 en el Centro Pompidou de París en el marco de un congreso con motivo del primer aniversario de la muerte de Derrida. Decidí entonces no hablar en modo directo sobre la obra de Derrida ni sobre el texto de sus escritos, sino servirme de un método de reflejo indirecto; un procedimiento que en otro contexto se ha designado como «investigación-constelación»[42]. En el pequeño ensayo que lleva el título «Derrida, un egipcio» traté de «ilustrar» algunas figuras fundamentales del pensamiento deconstructivo colocándolas en vecindad más o menos próxima a otras de espíritu análogo —la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, el psicoanálisis freudiano, la mitología humanista de Thomas Mann, la teoría de la cultura de Franz Borkenau, la mediología de Régis Debray, la teoría de signos de Hegel y la teoría del archivo y del museo de Boris Groys—. Dado que, debido a sus características, todas esas notas hubieron de resultar

más bien superficiales que minuciosas y de servir más como estímulo que como profundización erudita, me alegro de poder aportar con la conferencia de hoy algo más de detalle, al menos en un punto. Admito que ello concierne de modo cuestionable al pasaje más especulativo y más alejado del propio texto de Derrida de mis comentarios parisinos.

Me refiero aquí al fragmento que presenté bajo el título de «Thomas Mann y Derrida». En él se sugería que al componer la tetralogía de *José y sus hermanos*, el gran novelista estaba anticipando poéticamente el fenómeno Derrida de algún modo, en tanto que en la fascinante figura del joven José retrata el tipo del *outsider* altamente dotado, que gracias a talentos inusuales, partiendo de la periferia de un imperio, consigue llegar hasta el núcleo más íntimo del poder central para hacerse allí imprescindible como intérprete de sueños, como consejero, como el mejor sí mismo del soberano; incluso, en este caso, del faraón. Llamé «josefismo» a esta estructura, o a esta posición, digamos, y quise con ello señalar una configuración rompedora desde el punto de vista dinámico-cultural, que alcanzó gran importancia en la Modernidad. Afirmo que sin tenerla en cuenta es imposible comprender el drama de las luchas por la soberanía interpretativa en la civilización occidental desde el siglo XIX tardío.

La irresistibilidad de la posición josefista se sigue de la circunstancia de que permite a su agente penetrar hasta cierto punto en el «centro del centro» y crear con ello una novedosa interpretación excéntrica de la centralidad, una interpretación que puede ser de gran atractivo para los mismos tenedores de las posiciones centrales, pero que se muestra también subversivamente peligrosa no pocas veces. El procedimiento que conduce al lugar problemático que llamo «el centro del centro»

no puede ser otro —como muestra la historia bíblica ampliada de manera fantástica por Thomas Mann— que la interpretación de los sueños. Solo en los sueños del centro se evidencia que el centro no puede ser realmente el centro de sí mismo. Para que las cosas queden claras desde el principio añado que aquí no se trata de los sueños de cualquiera, sino de la interpretación de los sueños de grandes señores, más aún, de los sueños que el señor de los señores, el faraón en carne y hueso, sueña, y que tratan, aunque sea en principio de forma oculta, de los destinos del imperio y del trono.

Thomas Mann ha evocado esa situación en una secuencia narrativa grandiosa: el faraón había soñado los conocidos sueños en los que las vacas flacas devoran a las gordas y había preguntado a los intérpretes de sueños de su corte cómo entender esas visiones. Insatisfecho por sus respuestas hace caso de buena gana al rumor de que un joven judío, que cumplía una condena en una cárcel del sur del imperio porque él, el esclavo, habría mantenido una relación con la mujer de un alto funcionario, poseía el don de la interpretación de los sueños en medida asombrosa. El faraón envía un barco por el Nilo para traer a su corte al joven y que le dé una prueba de su arte; el resto es conocido. Lo que no es tan conocido podría ser el hecho de que desde entonces a muchos de los hermeneutas que interpretan grandes textos les invade a su vez un sueño que exige interpretación. Sueñan de forma insistente que un día vendrá un barco desde el centro del reino, o un vehículo con chófer desde la capital, del que saldrá un mensajero para, con exquisita cortesía, invitarles al palacio donde los poderosos han tenido sueños inquietos. Sin embargo, dado que ese sueño de segundo orden no se ha dejado entender correctamente hasta ahora, y menos aún se ha cumplido ninguna vez, los intérpretes de

sueños posteriores, a falta de una invitación formal, se ven obligados a dirigirse por cuenta propia desde la periferia a las metrópolis para esperar allí su oportunidad.

La tesis que expuse en mi conferencia parisina decía, entonces, que el siglo XX había representado una edad de oro del josefismo. En él, por lo que yo puedo reconocer, se actualizó con toda pregnancia el esquema aquí insinuado de la carrera de intérprete de sueños al menos tres veces. La primera vez sucedió antes de la Primera Guerra Mundial, cuando Sigmund Freud, que aunque nacido en la provincia había pasado ya su juventud en Viena, comenzó a interpretar los sueños de sus contemporáneos; y a pesar de que no se tratara directamente de los sueños del emperador Francisco José, bajo cuyo reinado vivió varios decenios el nuevo hermeneuta atrevido, sí de los sueños del neurótico tardomonoteísta medio, soñados incluso en los más altos estratos de la sociedad. Sucedió por segunda vez cuando el joven Ernst Bloch, tras la Primera Guerra Mundial y en evidente sincronismo con la Revolución rusa temprana, todavía prometedora, comenzó a interpretar los sueños, soñados por toda la humanidad, sobre un mundo mejor, fijando la atención en su contenido de realidad o, mejor dicho, en su relevancia utópica e importancia anticipatoria. Y sucedió una tercera vez tras la Segunda Guerra Mundial, cuando Jacques Derrida desarrolló los arsenales de la deconstrucción para someter en ellos a un tratamiento tan cuidadoso como subversivo los sueños de la vieja metafísica europea; la palabra «arsenal» evoca aquí un astillero cuyos trabajadores no saben muy bien si el barco que traen entre manos ha de ser desguazado o simplemente arreglado para que sea capaz de nuevos periplos.

Con la ocasión que se me brinda hoy quiero ampliar un poco las demasiado lacónicas referencias a la triple hermenéutica del

sueño del siglo XX y mostrar, de paso, al menos en alusiones, cómo la tercera, la por mí llamada «interpretación derridiana» de los sueños, se aparta de los dos modelos predecesores y sin embargo en un punto u otro conecta con ellos.

En principio resulta evidente que las tres versiones citadas del josefismo no convergen sin más ni más. Al contrario, a cada uno de los tres planteamientos va unido un desplazamiento sutil y radical del objeto. Tanto en Freud como en Bloch como en Derrida, el concepto mismo de «sueño» viene determinado en cada caso de modo completamente distinto y peculiar; así, en cada uno de los autores se produce incluso una nueva definición de la función onírica como tal. Por decirlo de manera sumaria, en la interpretación freudiana de los sueños se trata sobre todo de los sueños nocturnos, que se aprovechan de la desconexión de la conciencia en el durmiente para proyectar los rastros de un deseo infantil prohibido e imposible en la pantalla del cine del sueño; en la interpretación blochiana de los sueños, por el contrario, aparecen en primer término los sueños diurnos, que ponen el material de fantasía a disposición de la mejora técnica y política del mundo; en la interpretación derridiana de los sueños, finalmente, lo que importa son las frágiles fabricaciones con las que la especulación metafísica se eleva sobre la diferencia entre muerte y vida. Por seguir formulando las cosas llamativamente, los sueños freudianos son regresivos, los blochianos, progresivos, y los derridianos, fantasmales. Los primeros se sueñan en camas y se anotan en diarios o se cuentan en sesiones terapéuticas; los segundos se presentan en cuentos populares y novelas utópicas, así como en tempestuosos cuartetos de cuerda o en sinfonías celestiales, o se traducen en programas de partido y planes quinquenales; los terceros se sueñan en el cementerio de los libros, en la biblioteca, y se

transforman en aportaciones al archivo universal.

No quiero hablar en este lugar sobre los mecanismos del «trabajo del sueño» analizados por Freud en su temprana publicación *La interpretación de los sueños*, de 1899-1900 (se han convertido, sobre todo a través del medio del cine, en una parte de la cultura trivial del siglo XX). En lugar de ello quiero advertir sobre el hecho de que en la obra tardía de Freud hay como un intento de una especie de segunda interpretación de los sueños. En ella ya no se trata tanto de las fabricaciones nocturnas de la psique como de aquellas quimeras, análogas al sueño, que Freud llama «ilusiones» o, hablando más claro, representaciones religiosas. En efecto, en la expansión del psicoanálisis a un movimiento terapéutico multinacional no podía faltar el hecho de que su iniciador se dedicara al final a las manifestaciones de la conciencia colectiva, es decir, a los fantasmas culturales. Dado que Freud, por los trabajos de su disidente colega Jung, sabía perfectamente qué camino no podía seguir en esto, tenía señalado otro acceso a las fuentes del soñar religioso. No podía desviarse hacia el modo de pensar psicoontológico, característico de la problemática doctrina de Jung de los arquetipos, sino que hubo de permanecer fiel al discreto método genético por el que se distinguen los procedimientos psicoanalíticos al modo de la escuela vienesa.

Habla en favor de la magnífica desenvoltura del Freud tardío que en su planteamiento de una segunda interpretación de los sueños —hasta nuevo aviso me quedo con esa expresión— no se mantuviera estrictamente en las normas de su configuración teórica temprana, sino que más bien planteara de nuevo y desde el principio las cosas para hacer justicia a los fenómenos que tenía a la vista. Mientras que la mayoría de los teóricos se dejan hipnotizar por sus propias ideas y crean así los presupuestos para

autorrepeticiones que su entorno interpreta como «sistemas» o marcas de la casa, Freud poseía en ocasiones la impresionante libertad de ver a través y más allá del velo de la propia terminología. Esto le permitió afrontar también con nuevas formulaciones los fenómenos que no encajaban sin más en sus primeros enfoques. Así —por hablar de la dinámica de la formación de ilusiones religiosas—, dejó de lado de manera provisional su propio dogma de la libido y desarrolló una propuesta de orientación distinta, en cierta medida extrapsicoanalítica, para la interpretación de los hechos religiosos. En el escrito *El porvenir de una ilusión*, de 1927, aparece la presunción de que las «representaciones religiosas procedan de la misma demanda que todos los demás logros de la cultura, de la necesidad de defenderse frente a la superioridad de la naturaleza»[43]. A esto se añade además «el impulso a corregir las vergonzantes imperfecciones de la cultura»[44]. En estas formulaciones se percibe la facilidad con la que Freud pasa de una teoría del deseo al territorio de una teoría de la compensación. Aquí aparece la famosa expresión del hombre como dios de prótesis, que recuerda más bien a Herder, Adler y Gehlen que a sus propios trabajos primeros. Desde mi punto de vista, esta maniobra atestigua el hecho de que Freud estaba en camino hacia una forma previa de esa inmunología general de la que en mi proyecto *Esferas*, así como en algunos otros trabajos, intento mostrar que es capaz de reformular el campo entero de la metafísica, de la ciencia de la religión, de la teoría de la cultura y de la terapéutica, y de modo interculturalmente vinculante y civilizatoriamente progresivo.

Si de hecho fuera cierto lo que Freud establece en la frase citada, que todas las consecuciones culturales, inclusive las religiones, surgen de un motivo de protección y defensa —en

mi terminología, que se producen primariamente bajo el imperativo inmunitario—, entonces se habría abierto una nueva página en el libro de la teoría psicoanalítica de la cultura. Es verdad que en su planteamiento Freud se mantiene anclado en la interpretación genética de los fenómenos desde el infantilismo, pero ya no encontramos la preeminencia de la libido infantil, que constituye el sello imborrable del psicoanálisis clásico. Más bien sale a primer plano ahora el anhelo imperioso de un poder que proteja frente a los riesgos insoportables de la existencia. Como es natural, Freud intentará, al final, hacer valer también aquí el punto de vista primario de su sistema, subrayando que la libido se fija —según el «modo de apoyo»— preferentemente en objetos que nos producen satisfacción «narcisista», es decir, primero en la madre, y luego en el padre, para después permanecer siempre en este. Sin embargo, es evidente que esta «elección de objeto», en definitiva, no se basa primariamente en una fijación libidinosa, sino que más bien expresa el anhelo del sujeto atemorizado de una alianza inmunitaria con una eficiente fuerza protectora. De todos modos, no se puede tomar a la ligera la *liaison* entre la necesidad de protección y el amor. Basta echar una mirada a la génesis del apego entre hijos y padres para confirmarlo. No obstante, el deseo libidinoso y el anhelo de alianzas y envolturas inmunitarias pertenecen a dos categorías psicodinámicas estrictamente diferentes.

Por lo que respecta a la así llamada aquí «segunda interpretación de los sueños» de Freud, es decir, a su última teoría de la ilusión, comienza con la atrevida tesis de que todo adolescente reconoce antes o después que, en cierto sentido, está condenado a seguir siendo siempre un niño. Toma consciencia de algún modo de que nunca podrá prescindir de protección

frente a superpoderes extraños. A partir de ese «reconocimiento» —Freud lo llama también «impulso»—, la psique crea sus dioses, sobre todo divinidades masculinas. Este crear dioses por necesidad de protección alcanza hasta al dios del monoteísmo, ese padre de padres. Es comprensible que Freud dedicara especial atención a esa figura, dado que el dios hogareño de la civilización occidental y próximo-oriental era el que mejor podía utilizar como testigo principal para sus tesis. En medio de sus reflexiones, que se adentraban en tierra virgen, Freud no podía dejar de volver a las viejas reservas teóricas, y así fue como afirmó en un pasaje tardío, de improviso y sin suficiente deducción, que el infantilismo religioso era una «neurosis obsesiva general humana» surgida del complejo de Edipo[45], neurosis esta que ofrecería a los individuos la ventaja de encontrar refugio en un sistema colectivo de delirio, de modo que se ahorrasen la formación de una «neurosis personal». Ante esto solo quiero hacer observar que con ello Freud se refiere a la diferencia —de inconmensurables implicaciones— entre constructos neuróticos y sistemas simbólicos de inmunidad, pero a falta de una lógica inmunológica desarrollada no consigue, sin embargo, explicitar estos con suficiente claridad.

La segunda interpretación freudiana de los sueños habría quedado incompleta, sin consecuencias y, en el sentido peyorativo de la palabra, como mera especulación si no hubiera mostrado también una perspectiva práctica y terapéutica, al menos de forma rudimentaria. En este sentido, el viejo Freud emprende en parte nuevos caminos, en tanto da a entender discretamente que contra el infantilismo eternizado solo ayuda en definitiva el devenir adulto, pero que la voluntad de hacerse adulto, sería en el fondo más un asunto de moral individual que de corte médico. Por eso se entiende por qué llama un «dulce

veneno» a la ilusión religiosa; y con ello nos encontramos de improviso en el terreno de los fenómenos de drogodependencia y de los correspondientes procesos de desintoxicación. De todos modos, se trata —dice Freud, cercano a la expresión marxista «opio del pueblo»— de un «veneno agridulce»: por su lado agradable promete sugerentes halagos infantiles, pero por su reverso amargo conlleva la fijación del sujeto a un sistema de servidumbre psíquica. Creo que nunca se había hablado antes con mayor dureza y claridad sobre el precio de la inmunidad simbólica en la religión. Freud da a entender, con la explicitud necesaria, que a sus ojos ese precio resulta inaceptablemente alto, ya se trate en especial del precio del monoteísmo o del precio de la ilusión en general. Por otro lado, con sus instrumentos conceptuales, el psicoanalista no puede explicar de manera satisfactoria por qué los seres humanos hubieron de desarrollar siquiera el deseo de ser adultos. Debido a que focaliza su atención en el *Homo libidinosus*, en el hombre como ser que desea, en todo caso movido por el miedo, Freud fue incapaz de explicar por qué a veces el mismo hombre se pone en pie, desarrolla un orgullo irreductible y se enfrenta a su destino, tanto si esto se manifiesta en la valentía del día a día como si lo hace en los grandes instantes del *amor fati.*

En una palabra, el psicoanálisis clásico, por su disposición sistemática, adolece de falta de conceptos para captar la dimensión timótica de la vida anímica. No obstante, esta dimensión estuvo siempre presente en Freud, que no ocultó de modo alguno su tendencia a una concepción estoica de la vida, es decir, en una heroica reducción de la filosofía de la vida burguesa, rindiendo tributo con ello indirectamente a la igualdad de derechos del *thymós* y del *eros*. Apenas se han sacado de forma explícita las consecuencias de esto; solo aparentemente

es el psicoanálisis un procedimiento que pertenezca al círculo de la medicina y de las artes curativas; en realidad, lo que ofrece es un camino para la formación de adultos. Pero la educación ulterior de adultos en el sentido más exigente de la palabra solo puede ponerse en marcha cuando en las almas que permanecen infantiles se ha reforzado el anhelo de pertenecer un día a los «mayores». Madurez es *per se* una dimensión timótica. Los miembros de la civilización occidental contemporánea, erotizada en exceso, es decir, movida por la codicia, solo entienden ya de modo incompleto las funciones de aquella tendencia, si es que no las ignoran o las rechazan directamente. Por eso no sorprende que en el mundo actual observemos una infantilización progresiva, a la que acompañan una erotización omnicomprensiva, un pensamiento unilateral en categorías de la libido, un terapeutismo invasivo, un culto universal al consumo y una incapacidad continuamente creciente para entender fenómenos timóticos.

El segundo fenómeno de un josefismo de gran estilo pudo observarse en el siglo XX temprano, cuando el joven Ernst Bloch, nacido en 1885 en la provincia suroeste de Alemania como hijo de padres judíos pequeñoburgueses, concibió durante la Primera Guerra Mundial en el exilio suizo los esbozos de su extensa obra filosófica. El autor observó más tarde sobre su escrito temprano *El espíritu de la utopía*, 1918 (revisado en 1923), que él mismo era una prueba de aquello sobre lo que trataba: representaba una obra de anticipación y una pieza de «gnosis revolucionaria», es decir, un signo de que el saber más radical sobre el alma y la insatisfacción con el mundo tal como es hasta ahora van de la mano. La interpretación de los sueños de Bloch va mucho más allá de la del psicoanálisis, porque no se contenta con interpretar

las fabricaciones nocturnas de las almas de esposas burguesas y altos funcionarios. En su operación josefista, Bloch se pone en marcha directamente hacia el centro político, cósmico incluso. Su afán se dirige nada menos que a interpretar el sueño, desde hace milenios soñado por la humanidad y referido en principio a la civilización judeocristiana, de una experiencia-nosotros auténtica desde un colectivo no alienado. Como marxista schellingiano, Bloch creía saber que el espíritu humano es el lugar cósmico en el que la naturaleza encadenada se libera y abre los ojos a sí misma y al todo. No basta, en consecuencia, con una interpretación humanista de los sueños; la función de los sueños no constituye un mero añadido de los sistemas nerviosos humanos a la materia muerta, sino que más bien es la misma materia viviente, fermentante, llena de tendencias y teleologías, la que sueña en nosotros y a través de nosotros, y *per homines* se impulsa hacia delante. En un pasaje tan famoso como oscuro de *El espíritu de la utopía* se dice: «Pero vamos al bosque y sentimos que somos o podíamos ser lo que sueña el bosque»[46]. Con un ímpetu que hubiera sido digno de cualquier profeta, Bloch, partiendo de esas intuiciones, tendió un puente desde Jakob Böhme a Karl Marx. Impulsado por una energía apostólica sin miramientos trazó una línea desde Cristo hasta Lenin; de ahí el sospechoso giro *ubi Lenin ibi patria*, que Jacob Taubes nunca perdonó al autor de *El principio esperanza.* Bloch no se interesó por la dinámica regresiva de la imaginación ni por las fijaciones de la psique en la niñez. Más bien concebía la niñez como una manifestación de la capacidad de anticipación que recorre toda la naturaleza y que llega al ser humano y culmina en el niño *Homo sapiens*. En ese sentido, Bloch, en tanto que toda su vida giró alrededor de la lógica del todavía-no, fue el metafísico de la juventud; y no es casualidad que tras su migración de la

República Democrática Alemana con ocasión de la construcción del Muro de Berlín, en 1961, se convirtiera en uno de los mascarones de proa del último movimiento juvenil de Alemania Occidental y en un mentor benévolo de las protestas estudiantiles de los años sesenta.

Las innumerables imágenes de sueños diurnos de las que Bloch hizo acopio con minuciosidad enciclopédica en su obra capital *El principio esperanza* tienen una característica común, que se refiere a su estatus lógico-temporal. Todas ellas «anteceden a su tiempo». No significan recuerdos recurrentes de circunstancias anteriores mejores, ni reproducciones desplazadas de deseos infantiles bloqueados, sino que han de ser descifradas como indicios de mundos futuros mejores, y allí donde hay un indicio parece que la cosa venidera misma quiere demostrar la posibilidad de su realización. Si es verdad que puede observarse en Bloch una señalada atención a fenómenos espectrales de todo tipo, salta a la vista, sin embargo, que le interesan menos los posespectros que los preespectros, es decir, que las huellas de lo venidero. A estas las compendia Bloch bajo la expresión «preapariencia». Aquí sale a luz un concepto inusual, paradójico incluso, de huella, que atribuye a las cosas que quedan en el futuro la capacidad de manifestarse previamente por signos; como si lo todavía-no-sido pudiera ya dejar tras de sí pisadas en el presente. El mundo mejor ya está ahora ahí como adviento y buen espectro. Para hacer plausibles tales improbabilidades, Bloch necesitó invertir grandes energías en una filosofía de la naturaleza novedosa, abierta al futuro. Donde con mayor pregnancia aparece esto es en los papeles del autor sobre el *Logos de la materia*[47], que están dedicados a las cuestiones del «sacar afuera» (*herausbringen*). En ellos se trata de mostrar cómo el todavía-no puede actuar «de forma latente» en el ahora-ya, a

saber, al modo de una latencia activa que tiene la capacidad de lanzar con anticipación sus «sombras», o mejor dicho su pre-luz. Filosofía es, desde entonces, pre-visión en la preluz.

A la vez, Bloch puso al lado de su concepto de preapariencia un concepto pluridimensional del espectro. Así, este puede referirse, por una parte, a la vecindad del mundo diurno objetivo con un supramundo lleno de espíritus; el joven socialista Bloch no tenía reparos en hablar de reencarnaciones porque ya había comprendido pronto que el espíritu de la utopía solo puede defenderse si hay un principio que permita a los mortales arrinconar en el armario a la muerte, para los no-creyentes la instancia absolutamente antiutópica. El espectro también representa para él, como para Hegel, el vano esfuerzo por estabilizarse en sí mismo del sujeto encerrado en sí, dando vueltas en su interioridad, que hace con ello la experiencia de su vacío y escapa sin cesar de sí mismo igual que un fantasma desaparece al instante en cuanto le roza la luz del día. Bloch conoce finalmente una tercera sombra de lo espectral; a saber, como efecto del fetichismo del dinero y de la abstracción capitalista. En este punto sus consideraciones se parecen de lejos a las especulaciones de Alfred Sohn-Rethel sobre la por él llamada «abstracción real», que consiguieron cierta fama hace algunos años a través de la obra de Adorno, para caer hoy en el olvido.

Salta a la vista de los lectores de Bloch desde siempre la exaltada tosquedad de su ontología política, que evoca, por una parte, una idea gótica de imperio y no tiene reparo alguno, por otra, en defender el régimen de terror estalinista, los procesos-espectáculo y el absurdo teatro de las mentiras, que se justificaba por la necesidad de «realizar» las grandes ideas del comunismo. Esa tosquedad entusiasta es sin duda una afluencia directa del

josefismo, virada revolucionariamente, con la que el nuevo intérprete de los sueños quería trasplantarse al centro de sentido político mundial de su tiempo, o sea, al trabajo programático de la Revolución rusa. Es probable que Freud se hubiera guardado bien de interpretar los sueños del viejo señor de Schönbrunn aunque hubiera tenido conocimiento de ellos; Bloch, sin embargo, estaba decidido no solo a interpretar las ideas de Lenin y Stalin (eso lo quisieron hacer también otros intelectuales comunistas como Lukács y Kojève), sino que pretendía además enseñar a la revolución misma, y sobre todo a sus dirigentes, los sueños correctos. Puso a disposición del tosco cumplimiento del terror rojo una superestructura espiritual, con el argumento, que sonaba plausible en su tiempo, de que el marxismo materialista vulgar necesitaba enriquecerse con una dimensión metafísica. Fue, por consiguiente, un intérprete de sueños que pretendía ser también un docente de sueños, un efecto que pudo observarse en el entorno de cualquier praxis de interpretación de sueños del siglo XX. La psique de clientes dispuestos al tratamiento asimila fácilmente las categorías de sus terapeutas y, tras corto tiempo, comienza a soñar al estilo de la escuela de que se trate en cada caso. En tanto Bloch defendía el sueño despierto de un mundo mejor se convirtió a la vez en un arriesgado abogado de la ilusión, en el sentido de que postulaba que incluso de las visiones más extraviadas de un mundo mejor puede extraerse un núcleo de verdad al que sea posible aplicar el predicado «utópico», en el buen sentido de la palabra, eliminando estrictamente, por supuesto, el resto regresivo.

Hay que constatar que en la obra de Bloch resuenan una serie de motivos que, en una tonalidad distinta, con tendencia cambiada y presagios contrarios en general, vuelven en Derrida: el tema de la huella, la figura del espectro, la lógica de la

demora, el concepto de un mesianismo más acá o más allá del judaísmo, la idea de la plenitud aplazada o incluso imposible de la autoposesión, etc. En este último tema podría mostrarse que el planteamiento de Bloch es diametralmente opuesto al de su colega posterior y, justo por eso, estrechamente emparentado con él. En un pasaje típico, por no decir delator, anotó Bloch: «La última voluntad es la de estar realmente presente. El ser humano quiere estar por fin en el aquí y ahora, en su vida plena sin demora y sin lejanía». Si «el ser humano» quiere eso es porque siempre está penetrado por la primacía de la demora, de la lejanía, del no-aquí y del no-ahora. Está claro que Derrida habría llevado la contraria en el punto decisivo al autor de una frase así. Desde su punto de vista, la metafísica de la presencia fue siempre nada más que una ficción elevada. Sin embargo, también para Bloch vale la ley de la demora, dado que el proceso del mundo como tal no está maduro; y la maduración del mundo en su totalidad es algo que por ahora solo puede postularse y fomentarse con medios técnicos, con medidas políticas y no en último término con evocaciones y explicaciones filosóficas. Bloch pondría el acento en la circunstancia de que fácticamente todas las reflexiones humanas vienen determinadas por el retardo de lo «propio», auténtico, verdadero. Sí, la miseria de la *conditio humana* —como ya la articuló san Pablo y la lamentó todavía Rilke en las elegías— se ha mostrado desde siempre en el hecho de que no somos capaces de presente, ni como pensantes ni como vivientes, ni en el sentido de que estuviéramos completamente en el ser, ni en el de que el ser estuviera completamente en nosotros. La presencia plena no representa por ahora una opción real para seres mortales. Además, también para Bloch hay que definir la vida como supervivencia. En un dramático pasaje del *El espíritu de la*

utopía plantea la siguiente pregunta: «¿Quién vive, pues, la sobrevida, quién o qué vive la vida, como vida total, como […] la vida asignada a la "humanidad" en su totalidad?». A esta cuestión no puede dar respuesta convincente alguna la remisión a los archivos, según Bloch, pues las tradiciones fácticas se rompen con facilidad y tras algún tiempo acaban, bastante a menudo, en la más oscura falta de comprensión. Bloch elige el ejemplo más drástico al respecto: para una cultura posterior, incluso la partitura de la *Novena Sinfonía* se volverá tan muerta e ilegible un día «como para nosotros la escritura de nudos de los incas»[48]. La garantía de la sobrevivencia solo puede encontrarse en el principio esperanza y en su portador, «de la materia hacia delante»[49], no en un archivo, por muy ampliado que esté.

El contraste entre los temperamentos de Bloch y Derrida resulta ilustrativo porque permite sacar a la luz un aspecto pocas veces observado de la psicodinámica filosófica, que resulta importante, sin embargo, para las cuestiones tipológicas del filosofar. Aunque Bloch y Derrida hayan coincidido en no pocos motivos comunes y los hayan trabajado de manera idiosincrásica, por su estado de ánimo primario, el entusiasta Bloch y el melancólico Derrida están frente a frente en una antítesis infranqueable. No tengo conocimiento de si Derrida conoció las cartas del joven Bloch, de si incluso estaba familiarizado siquiera con la obra de su antípoda, pero resulta tentador imaginarse el comentario del deconstructivista a un pasaje de una carta de Bloch dirigida a su amigo de juventud Georg Lukács del año 1912, en la que el autor de la carta anuncia sin rodeos: «Yo soy el Paráclito, y los seres humanos a los que he sido enviado entenderán y experimentarán en sí al Dios que retorna»[50]. La confrontación con la robusta manía

mesiánica de Bloch hace que se perfile con una claridad igual de grande un momento no insignificante de la obra tardía de Derrida —pertenece a los rasgos más considerables y a la vez más conmovedores de su evolución tardía cómo desde una postura fundamental melancólica fue creándose un acceso al mesianismo—.

Por último, quiero presentar algunas consideraciones respecto a lo que llamo la «tercera ofensiva josefista» del siglo XX. Propongo concebir la deconstrucción derridiana como una variante de la interpretación de los sueños, de la que solo el futuro podrá decir si escapa o no al destino de sus predecesoras —en el caso de Freud la trivialización, en el caso de Bloch la obsolescencia—. También la versión más reciente del josefismo desemboca de manera inevitable en una interpretación política de los sueños; para ser más exactos, en un distanciamiento escéptico de toda ontología política, o, dicho de otro modo de nuevo, en un análisis de los sueños que acostumbran a soñar sobre sí mismos los poderes imperiales. Derrida va más allá del planteamiento hermenéutico de los sueños de Bloch, en tanto él diluye la oposición entre sueños nocturnos y diurnos en un concepto de sueño de orden superior. Esto sucede sobre todo porque suspende el límite entre pensar y soñar, es decir, porque supone una permeabilidad recíproca entre ambas actividades mentales. De esta operación se ha aprovechado sobre todo la reciente ciencia de la literatura, a la que le resulta útil la caída de las fronteras estrictas entre pensar y soñar o, dicho de forma más general, entre argumento y ficción, para borrar el límite de género entre filosofía y literatura.

A primera vista podría parecer que lo que le importa a Derrida en principio es solo una variante de lo que en Francia se

ha llamado la «vuelta a Freud», cosa que por regla general significa la licencia para transformar hasta lo irreconocible las ideas del maestro vienés. En realidad Derrida ha desarrollado los supuestos en los que descansaba el psicoanálisis clásico —y sobre los que en un diálogo tardío con Élisabeth Roudinesco dijo que ya no suscribiría ni uno de ellos— y los ha traducido a un registro filosófico, o semiodinámico, digamos.

Lo que designo aquí como «semiodinámica» es un concepto que resulta apropiado para traducir el concepto periclitado de «tradición» en categorías más precisas, más dramáticas y, por qué no, también más «inquietantes». Con su ayuda puede mostrarse cómo se llega a todos los fenómenos que desempeñan un papel en la formación de las llamadas «culturas». Estos «fenómenos» tienen que ver, sin excepción, con la incorporación de una «herencia» espiritual, conciernen siempre a la (más o menos falodinámica) asunción de posiciones y roles preacuñados en el campo cultural, tratan de la nueva representación de embajadas, mandatos, privilegios, envíos y misiones, de la conexión inevitable con lenguas, instituciones y disciplinas existentes, y de la apertura de las mismas a cosas todavía no dichas, a relaciones todavía no institucionalizadas y a artes y requerimientos todavía no ejercitados.

Con sus contribuciones a la reformulación del psicoanálisis y sus estímulos para una teoría general del archivo, Derrida pertenece a un amplio movimiento dentro de la filosofía reciente y contemporánea, que yo designo como el «giro medial de la teoría del sujeto». Igual que Hegel había exigido desarrollar la sustancia como sujeto, Derrida invita —ciertamente, menos *expressis verbis* que por todo su comportamiento intelectual— a desarrollar el sujeto como médium. Solo en este contexto puede entenderse su discurso, que para algunos oídos suena poco serio,

sobre los «espíritus». Sería un enorme malentendido recurrir al supuesto de que en el caso de expresiones como «hantología» (aproximadamente: ciencia de las visitas) se trata nada más que de metáforas divertidas o de jugueteos parapsicológicos. Desde la perspectiva metapsicológica de Derrida, la subjetividad solo puede entenderse *per se* desde la circunstancia de que los seres humanos son «habitados» desde siempre por textos. Por eso la historia de las culturas y de la conformación del ser humano ha de ser entendida como un acontecer que, en analogía a la expresión «transmigración de las almas», podía llamarse una «transmigración de los textos», y en lugar de «metempsicosis», pues, una «metemtextosis». En ello se trata de procesos puramente interiores al mundo, responsables del formateo de «personas» o de «sistemas psíquicos». Tal cosa exige una lógica de las comunicaciones invasivas, o, si se quiere: una teoría de las incorporaciones, de los engramas psicosomáticos y del metabolismo simbólico. Huelga decir que todo esto actúa del modo más visible en los escritos de Derrida, aunque no en forma de teoría positiva, sino preponderantemente a un nivel performativo e integrado en el *modus operandi* de sus análisis, a los que con razón se ha asignado a veces la cualidad de un ejercicio espiritual.

En algunos puntos de los trabajos de Derrida se puede observar cómo aplica su comprensión mediúmnica de la subjetividad a la propia persona. Así, al comienzo de su discurso de Frankurt con motivo de la recepción del Premio Adorno de 2001 dijo: «Desde hace decenios oigo, como se dice, voces en el sueño. A veces son voces amistosas; a veces no. Son voces en mi…». Las voces que suenan en Derrida le exigen, dice él en el lugar citado, reconocer públicamente la afinidad entre su propio trabajo y el de Adorno. Considero esta anécdota más bien como

una invención *ad hoc* y no creo que Derrida pensara de verdad que «debía» algo a Adorno. A pesar de ello, esa afirmación resulta significativa para el modo de pensar del orador. Nadie puede dejar de escuchar que el hablante se refiere aquí al topos del daimon socrático, con el que en los días de la antigua Academia comenzó una tradición del mediumnismo filosófico, una tradición que fue reducida al silencio por la moderna ideología «filosófico-subjetiva» de la autodeterminación, de la autofundación y de la autoproducción, y que solo ha vuelto al escenario del pensamiento a través de las «filosofías del diálogo», de las mejores teorías de mediados del siglo XX y de los reflejos filosóficos del psicoanálisis[51].

A primera vista, la interpretación de los sueños derridiana parece conllevar un nuevo acercamiento a las posiciones del primer Freud, dado que en la naturaleza del pensamiento de la «huella» está el comprender el «trabajo del sueño» desde la tendencia a la repetición. En consecuencia, el espectro vuelve a aparecer esencialmente como posespectro. Esto no significa, sin embargo, el retorno de lo reprimido. Señala más bien el retorno de lo pendiente o de lo inacabado en el más amplio sentido de la palabra. Esta no es una tesis del todo inocua, dado que los espectros y fantasmas vinculados al pasado también pueden significar el retorno de la ilusión en el mal sentido de la palabra. Designa, incluso, para ser más concretos, la desgana de ciertos sujetos contemporáneos a extraer las necesarias conclusiones de las experiencias de la historia, sobre todo de la implosión de la esfera comunista. No en vano Derrida, en uno de sus textos políticos más importantes, *Spectres de Marx*, de 1993, así como en sus comentarios a las críticas de ese libro, que fueron publicadas bajo el irónico título de *Marx & Sons*, advierte de los peligros que provienen de las incorregibles «identidades

marxistas». Por repetir estas ideas en un tono psicológico-«espectrológico», los fantasmas de Derrida, como los fantasmas del poscomunismo entero, son sobre todo espíritus-perdedores. Por eso aparecen la mayoría de las veces melancólicamente; han perdido de vista la imagen utópica de la meta y siguen con los ojos clavados en la dirección en la que ayer estaba aún la esperanza en el horizonte. «Melancolía» significa en ellos no otra cosa que «utopía menos agresión». No obstante, hay todavía entre ellos espíritus maniaco-coléricos que no pueden prescindir del marxismo como matriz de fantasías de venganza.

Como se ha hecho notar, Freud, en su obra tardía, amplió el paradigma psicoanalítico y, en tanto pasaron a ocupar el lugar central las necesidades infantiles de protección, lo transformó de una teoría del deseo en una teoría de la compensación. De modo comparable, Derrida concibe en último término el sueño filosófico del conocimiento de la propia presencia como un fenómeno de compensación. Es verdad que en una primera lectura da la impresión de que la deconstrucción quisiera desvelar el sueño, real o supuestamente soñado, de la metafísica de un cierre último en presencia total del espíritu en sí mismo como un caso de narcisismo intelectualizado y archivarlo así en el registro de los fenómenos de libido o en el del autoerotismo. Pero en realidad, como muestra Derrida, los sueños de la metafísica son fabricaciones inquietas, que no dan testimonio de la autosatisfacción del saber o del poder; son más bien manifestaciones de una preocupación omnicomprensiva por sí y por el edificio del mundo y del saber; en una palabra, representan más bien figuras compensatorias, que construyen defensas contra los peligros de la falta de saber y de la falta de claridad. Tomo esta observación como un indicio de que

Derrida, como intérprete de los sueños metafísicos, se fue convenciendo de forma progresiva de lo inevitable e insuperable de tales fabricaciones, así como de que tales productos no pueden creer nunca en sí mismos del todo. En mi terminología habría que hablar de explicitar el imperativo inmunitario que en toda cultura fuerza la producción, reforma y perfeccionamiento de sistemas simbólicos de inmunidad. El planteamiento terapéutico de Derrida no se dirigía a la disolución de esas figuras en su totalidad (no en vano acentuó la diferencia, también éticamente significativa, entre la prudencia de la deconstrucción y la destructividad de la «crítica»), sino a advertir a los soñadores metafísicos de los peligros de la superinmunización. Si se lleva demasiado lejos la *clôture* de una autopresencia imaginaria, los seres humanos pueden perder el sentido de realidad y, bajo el pretexto de autopreservación, caer en una vorágine de autodestrucción —aquí resuena un *leitmotiv* de la vieja teoría crítica en un contexto extraño—. Dicho en tono psicológico, esto significa que las manías representan el mayor peligro, con mucho, en comparación con las depresiones. En ese sentido la deconstrucción es siempre una profilaxis frente al peligro maniaco.

Era imposible que la ofensiva josefista de Derrida se desenvolviera con éxito si hubiera permanecido anclada en la ocupación retrospectiva con la actividad soñadora, lógicamente desvelada, de los pensadores metafísicos que han ocupado el centro de creación de poder y sentido. El ambicioso intérprete de sueños no solo quiere, en efecto, mirar abajo, a las fuentes del pasado y hundirse en los arquetipos, sino que quiere asimismo mirar al futuro para darles forma mediante lúcidas anticipaciones. Así como el José bíblico interpretó los sueños del faraón como signos proféticos en clave, en los que estaba en

juego el futuro del imperio, Derrida quiere, como el José del mundo poscomunista, integrar los restos espectrales del marxismo en una nueva función soñadora legítima. En una palabra, el intérprete de sueños tiene que hacer profesión también aquí, al final del todo, como enseñante del correcto soñar. En este punto Derrida se acerca de manera involuntaria a Bloch, aunque nunca encontrara un acceso positivo a su concepción de la función utópica así como tampoco al concepto de utopía en general. En el Derrida tardío, soñar con responsabilidad para sí mismo y para el mundo significa adoptar una relación, filtrada por la razón, con lo imposible hasta ahora. Justo esta había sido en el sistema de Bloch la función del sueño diurno con perspectiva de futuro.

En este punto ya puede explicarse mejor la última aventura intelectual de nuestro autor: el vínculo de su doctrina racional del sueño con la tradición del mesianismo. En el citado discurso del Premio Adorno explicaba Derrida al respecto: «La posibilidad de lo imposible solo puede soñarse; solo puede existir como soñada…». Y añade que su propio pensar estaría probablemente más cerca de ese sueño de lo imposible que de la filosofía como tal (en tanto esta, como ontología, se agota la mayoría de las veces en expresar lo real). Aunque afirma a la vez: «Lo im-posible es la figura de lo real mismo». El mecanismo que abre para él la ventana al futuro es una lógica modal paradójica; la realidad de lo real la establece lo imposible. Hablando claro esto significa que solo el acontecimiento mesiánico desvelaría lo que puede suceder «realmente» en el mundo. Hay que insistir con énfasis en la dimensión mesiánica del «acontecimiento» que pudiera venir porque, como hijo escaldado del siglo XX, Derrida sabe que una mera «revolución» renovada, sin ayuda proveniente de lo imposible, no volvería a ser en definitiva otra

cosa que una catástrofe adicional, un bastardo monstruoso de lo posible con lo real. Y prosigue: «Se trataría de, desvelándose, no cansarse de velar sobre ese sueño» (*Il faudrait, tout en se réveillant, continuer de veiller sur le rêve*). «Soñar» significa aquí ajustar de nuevo la relación entre lo real, lo posible y lo imposible.

Con la adopción de este puesto de vigilante vuelve a cambiar la postura de Derrida. Se siente impelido de vez en cuando a ser él mismo el soñador de los sueños que importan. La lógica de la ofensiva josefista le obliga a encarnar en su propia persona al faraón o, mejor, a representar ese sí-mismo cuasi faraónicamente ampliado, que sueña para el imperio y más allá del imperio, en pleno conocimiento del hecho de que los destinos de los imperios se deciden en sus periferias y en sus estratos sociales descontentos. Esto incluye la tarea, como faraón joseico o como José faraónico, de soñar e interpretar el gran sueño que lleve hacia delante, y esto con plena conciencia del peligro que procede del veneno de las visiones hipertróficas. Richard Rorty había advertido sobre complicaciones de ese tipo al expresar en su artículo sobre Derrida el punto de vista según el cual «la filosofía como género está en estrecha relación con el afán de grandeza»[52]. Tal afán, sin embargo, es aquí moralmente preceptivo. Se produce como función del soñar desengañado, que quiere ser un mesianismo sin mesianismo. «Soñamos un concepto diferente, un derecho diferente y una política de la ciudad diferente…», decía Derrida en 1996, en una conferencia de título coqueto, que recuerda al marqués de Sade: *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Es evidente que con esto el Derrida tardío abandona la esfera de la deconstrucción y se dirige al inusual suelo para él de la afirmación, del juicio, de la decisión, de la confesión y del «pensar positivo». Los lectores

venideros habrán de juzgar si, como algunos temen, entró al final en los puertos de la ingenuidad y se convirtió en un indefenso pensador *good-will*[53]. Rorty tiene probablemente razón cuando formula la tesis de que habría una alternativa a la ardua e inacabable deconstrucción de la metafísica de Derrida; pero no la tiene cuando afirma que esa alternativa consistiría en «eludir» la metafísica y dedicarse a otra cosa —por ejemplo a literatura o a trabajo sindical—. En realidad no puede haber elección alguna entre *deconstruction* y *circumvention* (en terminología de Rorty). La deconstrucción sigue teniendo más peso porque responde con mayor seriedad al imperativo inmunitario, del que los constructos metafísicos de la tradición han sido una expresión brillante, aunque también malentendida a menudo. La metafísica es una respuesta a la apertura del mundo; en la apertura del mundo solo puede vivirse mediante protecciones esféricas. Las protecciones, a su vez, hay que reorientarlas continuamente a lo abierto.

Quiero acabar con una prognosis sobre la capacidad espectral o de retorno de los impulsos filosóficos de Derrida. Para ello parto de la observación de que, en última instancia, los grandes josefistas del siglo XX deben sus éxitos, en parte permanentes, en parte temporales, a sus intervenciones en el vocabulario básico de la civilización occidental. Desde este punto de vista Freud fue quien tuvo más éxito. Consiguió asociar la palabra originaria, sobrecultural, «alma» —en su traducción psicoanalítica, «psique»— con el concepto, mitad metafísico, mitad científico, de «inconsciente». Tenemos motivos para suponer que esta asociación se ha vuelto irreversible, igual si el freudianismo consigue, o no consigue, un *revival* en la era neurocientífica.

Mucho más problemáticos de juzgar son los resultados de la iniciativa mesiánico-utópica de Bloch. A su intento de ligar la

palabra técnico-política, mal vista en la burguesía, «utopía» con la palabra universal, humanístico-cristiana, «esperanza» solo le coronó el éxito cierto tiempo y en cierto espacio. Desde un punto de vista a mayor plazo se ha mostrado, al contrario, que esa ofensiva político-lingüística no se impuso a la inercia del antiutopismo cotidiano. Considerado en conjunto, el utopismo ha regresado a su mala fama anterior. A ello han contribuido lo suyo los cien millones de muertos del experimento inspirado en Marx llevado a cabo en Europa Oriental y en Asia. Como es de temer, ese matiz semántico, aparentemente sin importancia, será la única huella perdurable que dé testimonio a largo plazo de ese holocausto en nombre de la utopía y de las vidas humanas extinguidas por él. En la construcción de monumentos oficiales por las víctimas de la ideología revolucionaria se observa hasta hoy, al contrario, una contención significante, tanto en las naciones del Este como en Europa Occidental. Y es sintomática porque en los impedimentos que se ponen a la construcción de un monumento en honor de los asesinados por el comunismo se nota de manera clarísima la mano de los «espectros de Marx».

Ante ese trasfondo puedo ahora preguntar también por los destinos probables de la operación fundamental semántico-política de Derrida. También él intentó conectar una palabra moderna e idiosincrásica con una palabra antigua e indesarraigable, para dejar su huella de ese modo en los vocabularios de la humanidad. Su elevado juego pretendía amalgamar la palabra artificial «deconstrucción» con la palabra primaria «justicia», ese concepto del léxico primario de las civilizaciones, sin el que no podrían imaginarse las religiones superiores, tanto orientales como occidentales, ni la democracia moderna. A mí me resulta evidente que dado que está cargada desde el principio con una gran falta de plausibilidad, esta

maniobra podía surtir efecto como mucho para una o dos generaciones. Según todos los indicios, lo que Bloch no consiguió tampoco lo conseguirá Derrida a la larga, y en ello no puede cambiar nada una formulación tan desesperadamente categórica como «la deconstrucción es la justicia». En consecuencia, es realista prepararse, en el caso de Derrida, para un estrechamiento de la zona de espectros. Mientras que la vinculación freudiana de los conceptos «alma» e «inconsciente» se ha vuelto estable, la vinculación derridiana de los conceptos «deconstrucción» y «justicia» desaparecerá pronto, y pronto dejará de ser plausible fuera de un nicho especializado.

Con ello queda dicho que la fuerza espectral de Derrida quedará limitada estrictamente al ámbito que fue su verdadero círculo de influencia durante su vida. Ya traía de joven, a su llegada a Francia, el don de considerar el mundo académico como si fuera el mundo entero. Se inclinaba a la simpática pero errónea conclusión de que sus éxitos académicos eran éxitos en el mundo o para el mundo. Este fallo categorial —desde mi punto de vista simpático, insisto— creo que no lo revisó nunca, ni en sus últimos días. Solo por ello pudo flirtear en su libro sobre espectros de 1993 con el marxismo académico de los Estados Unidos y Europa, que fue humillado por los acontecimientos de 1990 en Rusia; pero los entonces dirigentes de la firma Marx & hijos no se lo agradecieron. Es verdad que querían creer como él en una nueva Internacional venidera, pero prefirieron protegerla contra su asesoramiento por parte del recato melancólico de la deconstrucción. Después de la debacle de 1990 hubieran preferido escuchar «Marx resucitará» que «Del marxismo se conservarán restos fantasmales». Con fina ironía hurgó Derrida aquí en la diferencia entre aparición y resurrección, sobre la que judíos y cristianos habrían de discutir

de manera algo más clara después. Tanto en la resurrección como en la aparición se trata de aquello que no puede morir porque, dado que está inacabado, no desaparece del mundo. En este sentido son no-creyentes todos aquellos que no quieren entender que en el mundo hay cosas inacabadas. Quizá sea «mesianismo» un título para esa sensación de que lo inacabado apremia a la reactualización; también en las grandes y máximas dimensiones. Este modo de sentir prospera sobre todo en una cultura muy sensible desde el punto de vista ético, como la judía, que descansa en la convicción de que es imposible que Dios pueda estar satisfecho del estado de su relación con los seres humanos; aunque puede ser que un día el Mesías acabe lo inacabado. A través del cristianismo esto se convirtió en el *a priori* moral de Occidente. Tales observaciones no pueden hacerse ya por medios internos de la filosofía. En el interés tardío de Derrida por los problemas de lo «religioso», así como en su giro a cuestiones jurídicas fundamentales —por ejemplo a los problemas de la pena de muerte, del derecho de asilo y de la protección de los animales—, puede reconocerse que asumió la necesidad de nuevas alianzas de la filosofía con la no-filosofía.

Me parece que en esta dirección deberíamos seguir hoy. El mundo académico continuará siendo, sin duda, el castillo encantado por el que los espíritus de Derrida prefieren trasegar. No deberíamos vacilar, también gracias a sus inspiraciones, en pensar más allá de los límites de la práctica académica. La amplia crisis mundial de nuestros días habría de empujar a los filósofos, que se habían ocultado en el regazo de las universidades, a abandonar su escondite. Hemos de volver a las calles y plazas, a las *pages littéraires* y a las pantallas, a las escuelas y a los festivales populares, para que nuestro gremio, el más divertido y más melancólico del mundo, recobre la importancia

que, bien hechas las cosas, le corresponde también en los campos de la vida no académica. Innumerables personas, con tanta premura como desde hace tiempo no se daba, preguntan qué cosa es la vida buena y consciente. Quien crea que conoce una respuesta o quien quiera responder con otra pregunta que dé un paso adelante y hable.

40 «Je suis en guerre contre moi-même», *Le Monde*, 18 de agosto de 2004; en alemán: «Das Leben, das Überleben» [«La vida, la sobrevida»], *Lettre International*, 2004, n.º 66, págs. 10-13.

41 Se trataba de Jürgen Habermas, que el 11 de junio de 2007 publicó una necrológica conmovedora en honor a Rorty, en la que transmitía estas citas.

42 Este concepto lo ha utilizado sobre todo Dieter Henrich para caracterizar sus trabajos sobre la reconstrucción genética del Idealismo Alemán. Cfr. Dieter Henrich, *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)* [*Constelaciones. Problemas y debates en el origen de la filosofía idealista*], Stuttgart 1991.

43 Sigmund Freud, *Studienausgabe*, t. IX, *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion* [*Edición de estudio, Cuestiones de la sociedad, orígenes de la religión*], Frankfurt 1974, pág. 155.

44 Ibíd.

45 Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion* [*El porvenir de una ilusión*], *op. cit.*, pág. 177.

46 Ernst Bloch, *Geist der Utopie* [*El espíritu de la utopía*], segunda versión (1923), Frankfurt, pág. 49.

47 Ernst Bloch, *Logos der Materie. Eine Logik im Werden* [*Logos de la materia. Una lógica en desarrollo*], publicado a partir de los póstumos 1923-1949 por Gerardo Cunico, Frankfurt 2000. Esos estudios anticipan en muchos aspectos la obra capital posterior *Experimentum mundi*, 1975.

48 Ernst Bloch, *El espíritu de la utopía*, *op. cit.*, pág. 320.

49 Ernst Bloch, *Logos de la materia, op. cit.,* pág. 442.

50 Ernst Bloch, *Briefe 1903-1975* [*Cartas 1903-1975*], 2 vols., Frankfurt 1985, vol. II, pág. 66.

51 Sobre el giro mediumnístico de la teoría del sujeto, cfr. Peter Sloterdijk, *Weltfremdheit* [*Extrañamiento del mundo*], Frankfurt 1993, sobre todo págs. 25 y ss.

52 Richard Rorty, *Eine Kultur ohne Zentrum* [*Una cultura sin centro*], Stuttgart 1993, pág. 103.

53 Por eso su alianza tardía con el lugarteniente de la teoría crítica, Jürgen Habermas, en cuestiones de política europea causó extrañeza en amigos alemanes de Derrida, como si por algún motivo inexplicable hubiera decaído de su nivel.

Observación fuerte

Para una filosofía de la estación espacial

La filosofía clásica de la técnica parte del atractivo supuesto de que todos los «aparatos» técnicos son esencialmente prolongaciones de órganos que permiten al usuario de los aparatos ampliar el alcance de sus sentidos y de sus extremidades. Así, el teléfono amplía el radio de nuestra capacidad de audición y, también así, zapatos, calles y automóviles consiguen un enorme crecimiento de las posibilidades de movimiento. En consecuencia, se ha podido hablar de la técnica como de una dimensión de la *extension of man*; con lo cual el ser humano se presenta como el conjunto de sus órganos y la técnica como la suma de las prótesis que los mejoran, o de sus ampliaciones funcionales. Según ello, el *Homo sapiens* sería el animal técnico que trabaja desde siempre en la ampliación de su radio de acción y en la optimización de sus prótesis orgánicas.

Podría parecer, entonces, a primera vista, que no hay ninguna confirmación más fuerte de esta tesis que la astronáutica tal como se ha desarrollado desde la mitad del siglo XX. Se pensará que quien busque nuevas pruebas para la citada teoría expansionista y extensionista del ser humano no podría encontrarlas más impresionantes, efectivamente, que en los

hechos de la navegación espacial. Desde sus comienzos, el ser humano trata de romper su atadura inmemorial a la tierra y extender su radio de acción al ámbito del universo cercano, y más allá de él incluso. ¿Dónde habría aparecido el ser humano «más extensivo» que en sus expediciones al universo? ¿Dónde habría dado pruebas más impresionantes de su capacidad de extensión de sus potenciales sensoriales y cinéticos?

Sin embargo, si se contemplan las cosas desde más cerca se comprende que la navegación espacial es mucho más que un mero testimonio, entre otros, del expansionismo de los órganos humanos. La teoría de las extensiones orgánicas pierde algo del encanto de su plausibilidad inicial cuando uno se da cuenta de lo siguiente: los constructores de naves espaciales y estaciones espaciales, que contemplan el universo próximo a la Tierra como lugar posible y real de estancia de seres humanos, en modo alguno amplían solo los radios de acción de nuestra dotación sensorial y de nuestro alcance cinético, aunque esos aspectos no sean desdeñables. Más bien lo que hacen es crear islas artificiales en el espacio, apropiadas para acoger por un tiempo un cierto número de habitantes provenientes de la Tierra. Se percibe inmediatamente que esto es mucho más que una mera ampliación de la percepción y del movimiento en espacios de juego mayores.

En realidad, la creación de estaciones espaciales significa una cesura dramática en la historia de las autorrelaciones humanas solo con que admitamos que en el ser humano convergen percepciones del entorno y autoconocimientos. Es verdad que, como muestra la historia de las ideas, los seres humanos se inclinan desde siempre a evasiones idealistas con las que pretenden sobrevolar su base natural, pero el pensamiento antropológico moderno ha hecho hincapié en que, a pesar de su

relativa emancipación de este o aquel entorno, el ser humano necesita siempre la integración en una esfera que le soporte, esfera que no ha de ser solo, ciertamente, una esfera cultural, tal como se considera apropiada a los miembros de la *symbolic species*, sino también una esfera natural, a la que permanezcan conectadas las funciones vitales en segura permanencia.

En parte alguna se toma conciencia de forma más drástica de la dependencia de la vida de un entorno apropiado que allí donde falta este: en el espacio. Quien quiera irse allí, pues, ha de llevar él mismo su entorno para tener algo en lo que «estar». Aunque esto pueda parecer trivial a primera vista, filosófica y antropológicamente tiene implicaciones de gran alcance. Con la navegación espacial sale la humanidad del estadio de la autoexperiencia por extensión y expansión, y entra en el estadio de la autoexperiencia por trasplantación e implantación. A este respecto no sucede como en la cirugía de hoy, en que se trasplantan órganos de un cuerpo a otro. En la construcción de estaciones espaciales se trata más bien de implantes y trasplantes ontológicos, es decir, de la implantación de un mundo en una nada previa, y de la trasplantación de un mundo de vida, apto para servir de entorno al ser humano, al receptáculo-mundo externo. Se podría decir que con estos procederes el arte de la construcción de prótesis ha superado el peldaño de la sustitución y ampliación de órganos y ha alcanzado el nivel de la sustitución del mundo y de la ampliación del entorno.

Desde el trasfondo de esta consideración es posible formular en expresiones filosóficas lo que representa una estación espacial a la luz de la «historia del mundo». En cuanto los seres humanos de la superficie de la Tierra están en condiciones de hacer implantes en la nada y llenarlos de trasplantes de mundos de vida, son capaces también de trasladar semejantes suyos a esas

imitaciones excéntricas del mundo y del entorno, y de entablar con los trasladados una especie de comunicación ontológica. Si Martin Heidegger, en su obra epocal *Ser y tiempo*, de 1927, interpretó la localización fundamental del ser humano como ser-en-el-mundo, un filósofo a bordo de una estación espacial hablaría, en consecuencia, de un ser-en-el-mundo-2. Por la construcción *de facto* de una estación así se hace explícita una premisa silenciada del ser-en-el-mundo-1, a saber: el supuesto de que la Tierra sea el único lugar posible para el hospedaje de existentes que pueblan constructos de mundo generados técnica y simbólicamente. Una vez que existe la estación espacial, la Tierra pierde su monopolio de suministradora de cubiertas mundano-vitales y culturales. Tiene que compartir ya ese privilegio con el implante en el espacio exterior, aunque este no reclame más que una extensión casi inexistente en comparación con el volumen de la Tierra. Lo que en el ser-en-el-mundo-1 se llama «naturaleza» o «entorno», se repite en el ser-en-el-mundo-2 en forma del *life support systems* dentro de la estación.

La aparición de la estación espacial no solo aporta la prueba de que existe vida inteligente fuera de la Tierra, sino que también demuestra, por el tráfico electrónico de datos entre la estación y la Tierra, la posibilidad de comunicarse con esa inteligencia externa. Esto tiene de hecho consecuencias histórico-mundiales, dado que ahora los mundos basados en la Tierra (que también se llaman culturas) pueden mirar por primera vez a un supramundo común realmente existente. A partir de ahora hemos de vérnoslas con una trascendencia creada por los mismos habitantes de la Tierra, trascendencia que se distingue con ventaja de las trascendencias tradicionales —metafísicas o religiosas simbólicamente codificadas— por el hecho de que permite una sólida comunicación recíproca con

ella. La asimetría metafísica entre la trascendencia divina y la participación humana en ella se sustituye ahora por la asimetría posicional entre estación espacial y estación de Tierra. En esta ordenación, la capacidad de escuchar una voz de arriba ya no tiene implicación extática alguna. Por eso puede decirse que la navegación espacial ha encontrado la solución más elegante para el problema más antiguo de la metafísica —en tanto constituye un continuo entre el ser-en-el-mundo-1 y el ser-en-el-mundo-2, soluciona el enigma de la discontinuidad ontológica entre lo superior y lo inferior—. Esa suposición no se basa en ficciones, sino que puede arrogarse certeza pragmática.

Más importante es, de todos modos, el hecho de que en la nueva trascendencia de dos caminos impere el mismo régimen de inteligencia tanto arriba como abajo. Por ello el equipo de abajo puede creer en la autoridad del de arriba, dado que su visión de la Tierra goza, en este caso sí, del privilegio de la posición excéntrica, pero permanece integrada en el mismo continuo ontológico; en este, las posiciones, al contrario de lo que sucede en el trato con la trascendencia religiosa, son por principio reversibles. Cuando hablo con Dios es una oración. Cuando Dios habla en voz alta conmigo soy esquizofrénico. Cuando, por el contrario, oigo a Thomas Reiter o a Hans Schlegel[54] hablar alemán en el espacio, puedo deducir que todos los sistemas de a bordo funcionan bien. Del mismo modo puedo hacer mía la cosmovisión de los astronautas, debido a que en el continuo ontológico, como se ha visto, rige la intercambiabilidad de las perspectivas; y lo que es más importante: existe también la coherencia de las inteligencias. Lo que saben, ven y sienten los astronautas puedo yo también saberlo, verlo y sentirlo. Cuando nuestro testigo allá arriba, un hombre más bien mesurado, supongo, al mirar hacia la Tierra

no puede disimular su conmoción por la unidad fenoménicamente dada del planeta, su conmoción tiene autoridad también para mí.

Con estas indicaciones se ha perfilado, al menos de manera alusiva, la importancia para la historia del mundo de la navegación espacial tripulada en el ámbito cercano a la Tierra. Sus implicaciones son literalmente incalculables, en tanto que la navegación espacial actualiza dramáticamente la situación del ser humano en el planeta globalizado. Ella encarna la prueba de que la técnica ha puesto en marcha un proceso civilizatorio que va mucho más allá de lo que jamás puede conseguirse en los diálogos entre culturas y religiones. Mientras que los representantes de los monoteísmos discutirán en los próximos cien años sobre las convergencias y divergencias de sus sistemas, la astronáutica ha producido ya una forma pragmática de trascendencia común, que circunda a la misma distancia y abarca de modo uniforme con la vista todas las formas de vida asentadas en la Tierra.

Para entender esto hay que evocar el recuerdo de la invención o de la revelación de los dioses, que en las primeras culturas imperiales de Asia y Mesopotamia sirvió a un fin psicopolítico en extremo importante. Los dioses superiores se pusieron en circulación cuando se trató de acostumbrar a los seres humanos a la idea de que su vida estaba bajo la observación permanente de una inteligencia tan omnisapiente como omniatenta, de una inteligencia que posee el poder, a la vez, de presentar a cada individuo humano *post mortem* el balance moral de sus acciones. Todas las culturas superiores descansan sobre la idea de que existe una inteligencia observadora externa que es capaz de captar de forma sincrónica todos los acontecimientos de la vida; también aquellos que se ocultan en la oscuridad de la ignorancia

o de la mala voluntad.

La exaltación de una inteligencia observadora divina va acompañada de la correspondiente figura de una inteligencia observada, a la que llamamos desde tiempos antiguos «alma» o, desde hace algo menos, «conciencia». Tener conciencia significa, según esto, saberse observado y penetrado desde una fuerte posición excéntrica. Lo que la tradición llama «Dios» es un fuerte observador para el que todos los hechos se encuentran sobre la misma superficie. Él ve todo de forma sincrónica y desde todos los lados, ya sea desde arriba, ya sea desde el interior. Que el mundo moderno haya hecho retroceder a la religión, por cierto, no se debe en último término a que los individuos reclamaran su derecho a la privacidad, es decir, reclamaran una forma de mundo en la que incluso Dios, si lo hubiera, solo pudiera entrar cuando se le requiere.

Por lo que respecta a la observación desde arriba, es evidente que la navegación espacial ha asumido al menos esa parte de las funciones divinas y la ha transferido a sistemas técnicos (satélites de observación) e inteligencias naturales (hombres a bordo de estaciones espaciales). Este desplazamiento explica una parte de su importancia, inagotable en siglos. Por haber encargado su observación excéntrica a inteligencias con base en el universo, los seres humanos han conseguido representar al socio exterior de la conciencia con medios técnicos sobre todo. Esto arrastra consecuencias que no se conseguirán abarcar con la vista plenamente en mucho tiempo. La conciencia del mundo, en cuya formación trabaja la pedagogía de hoy y de mañana, solo puede desarrollarse *de facto* si la autoridad de la observación excéntrica se vuelve suficientemente fuerte como para poder servir de contrapeso al egocentrismo de los intereses locales. Con ello la navegación espacial adquiere una importancia solo

comparable con la del drama del que hace tres o cuatro milenios emergieron los dioses de los primeros imperios regionales.

Los seres humanos de la era global vuelven a mirar al cielo nocturno. Y no solo creen que son observados, sino que lo saben, y en tanto se toman en serio ese saber se vuelven libres para actuar como exige su conciencia. Las imágenes que nos envía nuestro fuerte observador hablan un lenguaje claro. Hablan a la conciencia de la Tierra. Y los faltos de conciencia han de saber que su falta de conciencia ya se ve desde el espacio. Sería un error negar que esas imágenes pueden presentarse como material incriminador en un proceso contra aquellos que siguen sin querer saber nada.

54 Conocidos astronautas alemanes. *(N. del T.)*

El Renacimiento permanente

La *novella* italiana y las noticias de la Modernidad

Para Hubert con amore

La excursión a las fuentes de la conciencia moderna de felicidad e infelicidad de los europeos[55] comenzará en aquel fatal y prometedor siglo XIV, en el que aparecieron los primeros vestigios de un cambio en el modo del ser-en-el-mundo humano que hasta hoy sigue ejerciendo influencia. Desde aquella época aumentan los indicios de que los seres humanos ya no pertenecen solo a una historia natural en la que supuestamente siempre ocurre lo mismo. Pero tampoco son capaces ya de existir solo como partícipes de esa historia conjunta de Dios y los seres humanos que ha dejado su impronta en el calendario cristiano. Lo que entonces comienza a perfilarse remite a un tercer tipo de historicidad, que podría llamarse la de una «historia natural humanizada»; y en la que se trata de nada menos que de incluir la historia natural en la historia humana.

Evidentemente, para esta tercera forma de historia solo se presentó la ocasión propicia a finales del siglo XX, una coyuntura que no se sabe cómo va a terminar, pues, desde que las personas de las naciones industriales comprenden hasta qué punto ellas mismas, a causa de sus formas técnicas de vida, intervienen en el

patrimonio de la Tierra y de sus realidades bioesféricas y atmosféricas, la idea de responsabilidad climática, esto es, de responsabilidad ecológica global de las civilizaciones, está en boca de todos. Casi nadie, sin embargo, es consciente de que el descubrimiento del ser humano como un ser climáticamente activo —en el más amplio sentido de la palabra— se retrotrae al menos al siglo XIV. El acontecer que llamamos Renacimiento solo se comprende de forma parcial mientras no se tenga en cuenta en qué medida el muy citado «descubrimiento del mundo y del ser humano» iba unido a disposiciones para una configuración explícita tanto de los entornos simbólicos como de los naturales. En efecto, desde esa época hay en la cultura europea atisbos de la conciencia de una historia conjunta de moral y atmósfera. Y es de esa conciencia incipiente y de sus huellas en los documentos de la época de lo que se hablará a continuación.

Como testigo principal del proceso que yo llamo el «descubrimiento del entorno a partir del espíritu de la peste», no puedo sino evocar nada menos que al poeta y filósofo Giovanni Boccaccio (1313-1375), que en su obra *Decamerón*, alias «el libro de los diez días», terminada en 1353, perfiló con toda la claridad posible entonces los contextos aludidos. En esta obra, que por simple cortedad de miras se ha considerado como un frívolo libro de anécdotas, se dirige a un público de lectores femenino con la intención, expresamente formulada, de procurarle curación de la peor enfermedad de las mujeres, la melancolía, que, en opinión del autor, surge de la fijación de los pensamientos en un objeto inalcanzable, y contra ella no hay otra ayuda que la paulatina reorientación de las ideas a otros objetos, positivos y accesibles. A esas mujeres, sobre todo, van dirigidas las narraciones o cuentos, que Boccaccio llama las cien

novellas (novelas cortas o novelitas), a veces también, de modo discrecional, fábulas, parábolas o historias[56].

La estructura narrativa del *Decamerón* deja entrever que Boccaccio tenía en mientes algo más que una ciencia poética de las mujeres. Lo que le importa en último término es nada menos que la regeneración de una sociedad en decadencia mediante una cura ejemplar, en el transcurso de la cual ha de volverse a aprender el arte de la buena vida; o, como lo expresa Pampínea, la bella e inteligente iniciadora del grupo determinante en este libro, aún frente a la más extrema desgracia no hemos de dudar en utilizar racionalmente los remedios apropiados para la conservación de nuestra vida, de acuerdo con las leyes de la razón natural que velan sobre el buen vivir (*il ben vivere*) de todos los mortales. A ellas pertenece, en primer lugar, el derecho natural a divertirse, despejarse, serenarse, en el que moral e higiene coinciden. Una ética inmunológica así en ninguna otra situación tendría más sentido que ante la inmensa catástrofe del siglo XIV, la muerte o peste negra, una ola de desgracia que, proveniente de Asia, anegó Europa, y de la cual no se sabía si había que explicar por influjo de los astros o si era atribuible a la justa ira de Dios por las maldades de los seres humanos. Boccaccio deja claro que ante esa desgracia no solo fracasaron miserablemente las artes humanas, sobre todo la medicina, sino que también resultaron impotentes los consuelos religiosos. Como si se tratara de un corresponsal que se hubiera aventurado en la primerísima línea de frente, Boccaccio resume lo que sucedió en los días del horror:

Así pues digo: habían pasado 1.348 años desde la salutífera encarnación del Hijo de Dios cuando la peste mortífera atacó la noble ciudad de Florencia, la ciudad más bella de Italia.

(Considérese la rima abismática de los adjetivos *fruttifera* y *mortifera*, como si el autor quisiera insinuar, con toda discreción, que el segundo acontecimiento sí es tal, mientras que el primero hay que ponerlo en duda) […]. Las muchas recomendaciones sobre cómo mantener la salud valieron tan poco como las humildes plegarias con las que personas piadosas… se dirigían una y otra vez a Dios… La violencia de esa peste fue tan terrible porque se contagiaba de los enfermos a los sanos, que tenían contacto con ellos, tan rápidamente como el fuego se propaga a cosas secas o inflamables solo con llegar cerca de ellas […]. Un día, por ejemplo, fueron arrojados los andrajos de un pobre a la calle; casualmente dos cerdos se dispusieron a hurgar en ellos. Como es su costumbre, olieron primero los andrajos con el hocico […]. Poco después se retorcían como si hubieran comido veneno. Luego ambos cayeron muertos […]. Sucedía incontables veces que cuando dos sacerdotes, con una cruz delante, iban por la calle para recoger a un muerto se les unían tres o cuatro porteadores con sus angarillas; y mientras que esos sacerdotes creían que tenían que enterrar solo a un muerto, eran ya seis u ocho, a veces más aún. Para esos muertos no había lágrimas, velas […]. La crueldad del cielo —y quizá también la de los seres humanos— era tan monstruosamente grande que, como se supone, entre marzo y julio fueron arrancadas de la vida dentro de los muros de Florencia más de 100.000 personas…

Las observaciones que recopila el corresponsal ofrecen la imagen de una sociedad urbana en fuerte descomposición. Los negocios permanecen cerrados, se descuida el trabajo en el campo, se abandonan los palacios y caen en manos de saqueadores y borrachines apocalípticos, se expulsa a los

animales domésticos, incluso los perros más fieles son abandonados por sus amos; peor aún, los padres dejan desamparados a sus hijos enfermos, el pánico y la desvergüenza reinan tanto en las casas como en las plazas. Hasta qué punto se encontraban en caída libre los sentimientos vitales de las personas lo expresa muy bien una ironía de Boccaccio, según la cual las personas más saludables desayunan en Florencia con sus camaradas para luego cenar en el más allá con sus familiares muertos.

Frente a todas estas desgracias, Boccaccio presenta como alternativa su sociedad novelesca. A dos millas de distancia de la ciudad apestada, sobre una colina con vistas a la Toscana, encontramos la primera república estética de la Modernidad; más aún, incluso el primer caso de una *counter culture*: un grupo de siete mujeres y tres hombres, todos ellos jóvenes bien educados y procedentes de buenas familias. Se reúnen en la iglesia de Santa Maria Novella para conjurarse por el buen humor y la cortesía, y acuerdan dedicarse a la regeneración de la vida decaída; y lo hacen así en tanto utilizan un alimento cuya verdadera importancia se descubre por primera vez en esta puesta en escena. La singular vianda se llama «narrar» o, para ser más exactos, contar cuentos o novelas cortas, *novellare*. Puede que las historias procedan de la Antigüedad, pero no importa mientras se cuenten con nueva gracia; podrían estar sacadas del presente, siempre que en este sucediera algo notable que fuese revitalizador.

Esa actividad noveladora merece ser considerada más de cerca (aquí me remito a señalarlo), dado que de ella procederá la mayor parte de lo que en siglos posteriores llamaremos «informar». Lo que presenta Boccaccio no es ni más ni menos que el surgimiento de la información moderna desde el

principio de la reanimación. Se podría hablar, realmente, del descubrimiento de los sistemas mentales de inmunidad. Cuando estos funcionan como deben, los impulsos morales constructivos que surgen de ciertas historias pueden aprovecharse para el aumento de la *fitness* social y erótica de un grupo.

¿Qué encierran estas historias, llamadas *novellas*, de las que se contaban diez al día, de modo que tras diez días de hacerlo el número alcanzó la centena? ¿Quiso Boccaccio, como a veces se supone, contraponer a los 100 cantos de la *Divina Comedia* 100 episodios de una comedia humana? ¿Quiso incluso involucrarse en una aventura espiritual que siglos más tarde se llamaría «secularización»? ¿Y sintió tan claramente el riesgo de esa empresa que, por ello, interrumpió el flujo narrativo los viernes y sábados, días de Pasión, con el fin de atenuar el contraste entre el espíritu de la historia sagrada y los principios de su terapia terrena? Esa es la causa de que la acción del *Decamerón*, con diez días contando historias, abarque catorce días campestres, al término de los cuales los jóvenes disuelven su grupo terapéutico, regresan a Florencia y vuelven a sumergirse en la vida de una ciudad convaleciente.

La mirada serena de Boccaccio a la peste florentina había captado las implicaciones tanto sociales como metafísicas de la catástrofe; la peste había hecho jirones el tejido simbólico en el que estaba incrustada hasta entonces la vida de los cristianos. El mundo de las leyendas piadosas, como el que a finales del siglo XIII había recogido Santiago de la Vorágine en su *Legenda aurea*, se alejó de golpe, como un entramado de sueño que había perdido todo su poder y capacidad vinculante. Es evidente que el saber bíblico y el fabular cristiano no estuvieron a la altura de la irrupción de lo real; rezar ayudaba tan poco como blasfemar, el recogerse en sí mismo paró la tempestad de las infecciones tan

poco como el dejarse llevar. La medicina no fue más útil que la teología. El orden simbólico entero se tambaleó, los pilares de la esperanza racional habían caído, de repente uno tenía ante sí un dios oscurecido, un dios al que ya no tenía sentido rezar puesto que en su ira inextricable había decidido aniquilar en un año casi la mitad de la población europea. La corriente del golfo de la ilusión religiosa, que había regulado hasta entonces el clima en nuestras latitudes, llegó a paralizarse, y quienquiera que encontrara interés en la prosecución de la vida en formas medio soportables, siquiera, hubo de buscar fuentes alternativas de inspiración para reavivar la voluntad de vivir.

Nada menos que esto se espera de las *novellas* o historias que mutuamente se cuentan los jóvenes en su clausura civilizatoria sobre la colina de la ciudad agonizante. Bajo su aparente inocencia se oculta la seriedad de una responsabilidad plena de cara a la prosecución de la vida. La poesía exige que se diga tras la peste *la vita è bella*, aunque los monjes apocalípticos no quieran oírlo. En una de las horas más oscuras de la historia de la humanidad, en la que ni siquiera el Evangelio pudo ya romper el predominio de las malas nuevas, las *novellas* asumen una función paraevangélica. Propagan la buena nueva de que siempre y a pesar de todo sigue habiendo en el mundo un arte de la vida que promete un nuevo inicio; comenzando por la ratificación filosófica del derecho a la vida (*la conservazione della nostra vita*), mediada por esa sabiduría de vida de la que nos ofrecemos ejemplos inspiradores, que culminan en la alegría de vivir que se propaga en la cooperación formal e informal de los compañeros. Esto es lo que tiene en mientes la bella Pampínea cuando habla del *ben vivere d'ogni mortale*, una fórmula de filosofía antigua que hace sonar de nuevo. Sobre la colina de Florencia se articuló un derecho humano más antiguo que todo

el resto de derechos humanos: el derecho a noticias, que son mejor que circunstancias; el derecho a historias, que muestran que el asunto de la inteligencia jamás puede llegar a perderse. Se trata del derecho humano a la poesía para criaturas que necesitan regeneración. De él hace uso quien reclama el derecho a escuchar nuevas que no sean desesperantes.

Ahora entendemos que, al dirigirse a mujeres encadenadas a sus obligaciones hogareñas y amenazadas por la melancolía, Boccaccio hablaba en realidad a todas las generaciones futuras de europeos. Pues lo que en él significa *novellare* es una actividad que se volverá inseparable del uso europeo de las historias que deparan vida. En tanto son contadas y vueltas a contar constituyen una corriente cálida alternativa, de cuyos efectos dependen desde entonces nuestras regeneraciones y reanimaciones. Desde el siglo XIV esa corriente no ha dejado de fluir a través de nuestra civilización; y aunque este continente, tanto en sentido literal como metafórico, fuera sacudido repetidas veces hasta nuestros días por oleadas pestíferas recurrentes, la corriente cálida, sin embargo, que forjó entonces un nuevo lecho, ha rubricado su continuidad y reafirmado caso a caso su capacidad de influir profundamente en el clima simbólico, estético y moral de los europeos y de sus culturas muy interrelacionadas.

En esta corriente se articula un segundo credo, característico de nuestro continente, para el que en la filosofía del siglo XX se ha propuesto el nombre de «esperanza». También podría llamársele «voluntad de cultura». Se manifiesta en una confianza racional que renuncia de buen grado a pruebas de la existencia de Dios mientras se ofrezcan historias y noticias que demuestren que los seres humanos, y basta con que se les anime a ello de modo correcto, pueden dejar de ser anárquicos, débiles e

insensatos. Cualquier historia contada con este espíritu es un Evangelio *en miniature*, una buena noticia procedente de un mundo abierto, en el que los seres humanos mantienen su demanda de felicidad con inteligencia, astucia y presencia de ánimo. Lo que se necesita tras la peste no son tanto las grandes fórmulas y ritos venerables de antes, con los que cristianamente se enterraba a los seres humanos, sino las pequeñas misivas alegres que informan de los discretos éxitos de los buscadores de felicidad. Estos microevangelios son los que ayudan a los supervivientes a anclar de nuevo su mirada en el horizonte terrenal. El principio Boccaccio, como me gustaría llamarlo, explicita esa coalición contra la succión de abajo. Sus practicantes no solo se resisten a las tentaciones chapuceras de la regresión y de la muerte, que más tarde provendrán de un cierto Romanticismo alemán, sino que se rebelan contra el propio desánimo, que siempre es ya más de la mitad de la derrota.

Lo que probablemente no conocía Boccaccio son las circunstancias que permitieron que la peste llegara a Florencia; consiguió propagarse hasta el Mediterráneo después de que los tártaros, que en 1346 sitiaron la filial comercial genovesa de Kaffa, en el mar Negro, lanzaran con grandes catapultas cadáveres apestados sobre los muros de esa ciudad, donde brotó entonces una grave peste; y con las mercancías de Kaffa, que volvieron a fluir a Europa tras la atenuación de la peste, llegaron también los gérmenes patógenos mortales a Florencia.

Con estas indicaciones ya podemos interrumpir nuestra excursión al siglo XIV. Hemos entendido que al acontecer que llamamos Renacimiento van unidas muchas más cosas que un mero cambio de estilo en las artes o el aumento del interés por autores antiguos. De acuerdo con su rasgo fundamental, el

Renacimiento es una empresa de sabotaje de la resignación. Lo que tiene ante los ojos es siempre civilización tras la peste. Su objetivo es la regeneración en general. Su producto, la concentración del talento contra lo amorfo, y del saber contra el aturdimiento. Entraña un cambio cultural revolucionario, que significa nada menos que una conjura que recorre los siglos, cuyos objetivos declarados son combatir la estupidez e impedir que llegue el viento a las velas de la desesperanza, sobre todo de la desesperanza que va unida a la sumisa simpatía por la desgracia.

Lo que significó el Renacimiento solo puede calibrarse realmente desde que la Ilustración del siglo XVIII encendió una segunda luz (y con buenas razones se ha llamado a la Ilustración una «empresa de sabotaje del destino»). La Ilustración, a su vez, solo puede valorarse en su contenido después de que una tercera luz nos ayudara a clarificar qué podemos asumir de sus planes en proyectos civilizatorios sostenibles y qué cosas han sido en ella meros sueños de la razón y fuegos ideológicos de artificio. Esa luz ha iluminado el espacio lógico del sistema mundial desde el momento en que los seres humanos se han visto forzados a revisar la calidad climáticamente positiva de sus propias acciones lo que no se produce de modo generalizado hasta el último tercio del siglo XX. De ahí solo hay un paso al reconocimiento de que la praxis humana, a cualquier nivel de la técnica y del uso de símbolos, tiene también implicaciones ecosistémicas e inmunosistémicas, que en el futuro no solo han de ser copensadas, sino también coadministradas y coelaboradas. Abogo por que se entienda la Edad Moderna en su conjunto como el contexto de aprendizaje de la globalización, en el que no solo se sigue una peste a otra sino también un cargamento a otro, una obra de arte a otra, un teorema a otro, una vacuna a

otra, un experimento a otro, y una *novella* a otra.

Desde 1348 los europeos saben que las grandes ciudades comerciales son espacios de infección. Constituyen zonas de riesgo en las que se mezclan de forma desordenada contactos buscados y no buscados. Sus habitantes han de comprender ahora, en un proceso de aprendizaje pavoroso, que las riquezas y las infecciones viajan juntas. Tienen que repensar de arriba abajo la diferencia entre revitalización y envenenamiento. Casi se podría decir que Europa se convierte desde entonces en un espacio experimental en el que se somete a prueba la unidad y diferencia entre lo salutífero y lo mortífero. Vistas así las cosas, los florentinos de Boccaccio son de los primeros que entablaron conocimiento con las reglas del juego de la globalización. Una sociedad ciudadana, que hace cualquier cosa por conseguir mercancías desde la lejanía y venderlas, crea también, primero sin conciencia clara del propio papel en todo ello, facilidades de viaje para esos pasajeros indeseados que en siglos posteriores se llamarán «microbios»; entre ellos no pocos visitantes que habían de merecer en el más alto grado el título de «mortíferos». Desde entonces la discriminación entre las importaciones bienvenidas y las no deseadas se ha convertido en una de las tareas más importantes del ingenio civilizatorio. Bajo el aspecto de la importación mortífera, los europeos descubren lo que más tarde se llamará *side effects*, los efectos colaterales del comercio en particular y de las acciones en general.

Habla en favor de la inteligencia de las administraciones municipales italianas que al descubrimiento de la peligrosa alianza entre peste y mercancía se respondiera con la instalación de estaciones de cuarentena. Conocida hasta hoy es la estación de la isla Lazzaretto Nuovo en la laguna de Venecia, que permitió a la diligente ciudad comercial del siglo XV disminuir su

tributo de mortandad un cuarto en comparación con las ciudades menos protegidas. No obstante, siguió siendo obligatorio pagar el tributo inexcusable a la apertura del mundo con una grave epidemia cada quince o veinte años. Todavía en 1756 —Goethe ya tenía siete años—, durante una de las últimas epidemias graves, fueron hacinadas en la isla de la cuarentena unas diez mil personas. La muerte en Venecia seguía siendo en aquel momento mucho más un riesgo de comerciantes que una opción artística. Pero desde el siglo XV se visitaba más que nunca la ciudad de las lagunas para infectarse en ella, consciente e intencionadamente, con los buenos gérmenes de aquel tiempo, que estaban allí como en casa (las nuevas formas de saber, que condicionaban la riqueza de la metrópolis, y las artes, que difundieron su brillo por el mundo). No es de extrañar, así, que el joven Jakob Fugger, después llamado el Rico, a la edad de diecinueve años, poco antes escolar de un convento, fuera enviado a Venecia en el año 1478 para un tiempo de aprendizaje, precisamente el año en que su hermano mayor Markus había sucumbido en Roma ante una oscura epidemia. Se dirigió al lugar de su misión sin preocuparse de los malos presagios que indicaban que antes otros dos hermanos suyos, Hans y Andreas, hubieran muerto en Venecia a causa de fiebres nada claras. Lo que los *tedeschi* podían aprender en aquella ciudad, el nuevo modo de llevar la contabilidad y el arriesgado nuevo arte del crédito, merecía, si se sobrevivía, en todo caso el viaje.

En aquellos tiempos en que resultaba fácil vivir y fácil morir, no era necesario, ciertamente, visitar Italia para experimentar los peligros de la Edad Moderna en propia carne. Un cuarto hermano mayor de Jakob, Peter Fugger, había muerto joven en Núremberg casi al mismo tiempo. En la ciudad húngara de Baja

acampó la peste durante una temporada. En 1494 huyó de Núremberg el joven Alberto Durero mientras la peste hacía estragos en la ciudad y, dado que ya habían anidado en él las infecciones favorables del siglo, los gérmenes de la voluntad de capacitarse, de la perfección artística y del anhelo de éxito y fama, no extraña que Durero también eligiera el camino de Venecia. No habría de ser el último que llegara con vagas esperanzas y partiera decidido a todo.

Con estas indicaciones quiero respaldar la tesis de que al comienzo de la Edad Moderna europea, en que se anuncia al mismo tiempo la era de la globalización, se produjo un cambio de estructura de credo, en cuyo transcurso el activismo moderno comenzó a superar el nivel de la pasividad medieval; y esto a pesar de todas las maniobras del bando propasividad, más conocido por el nombre confesional de «catolicismo». Los seres humanos del Renacimiento todavía no saben nada de la herejía de los modernos posteriores, según la cual el ser humano prefiere describirse a sí mismo como un sujeto autónomo. Para ellos el ser humano es y sigue siendo una criatura bajo influencia, por no decir una pelota en manos de poderes suprahumanos, un médium a través del cual actúan las dimensiones transpersonales más variadas. No obstante, comienzan a comprender que quien deja que jueguen con él entra él mismo en el juego. Y como enseñaba la filosofía de la libertad en el siglo XX, se trata de hacer algo con aquello que se ha hecho con nosotros; así se desarrolla entre los primeros protagonistas de la Edad Moderna la máxima implícita de que está en nuestra mano jugar con aquello que juega con nosotros. En esta línea Shakespeare podrá decir en *As you like it* que el mundo entero es un teatro, y todos los hombres, como todas las mujeres, no otra cosa que actores. Pero para que los

contemporáneos se hicieran una idea correcta de ese escenario se pusieron manos a la obra los cartógrafos, Waldseemüller, Apian, Mercator senior y junior, etc. Imitación de la naturaleza significaba en esa época, la representación de la Tierra como un globo visualizable. Es una casualidad cargada de simbolismo que el más grande de los dramaturgos quisiera mostrar precisamente en un escenario, el teatro del globo, qué sucede cuando los seres humanos juegan con lo que juega con ellos[57].

Aquí rozamos el motivo profundo de la expresión, hoy corriente, de los *global players*. Desde el viaje de Colón de 1492 existe en Europa una vanguardia de inteligencias que entienden que aquello que juega con nosotros es la Tierra misma. Desde que se demostró de forma definitiva su forma esférica, se convierte en una pelota que los seres humanos habitan y han de coger a la vez. No todos se dan cuenta de esa tarea paradójica, y aún hoy hay personas que no quieren creer con qué reglas se juega tras Colón; no son capaces de ver venir la pelota y se niegan a cogerla y lanzarla. Pero si el globo mismo quiere jugar con nosotros hemos de aceptar *nolens volens* jugar con el globo. En el otoño del decisivo año 1492 Martin Behaim, al regreso de un voluntariado en Lisboa, lleva a Núremberg el primer globo terráqueo conocido en Europa, con el fin de dejar claro a sus compatriotas cuál es en el futuro el tablado escénico: los tablones de los barcos capaces de adentrarse en alta mar. La navegación es ahora la meta, y solo el espíritu capaz de adentrarse en alta mar puede seguir el paso de las exigencias de la nueva época. Ahora la consigna es: ¡A los barcos, filósofos! ¡a los mares, creyentes! El océano es el primer internet, y la construcción naval son los conceptos del momento.

Como es fácilmente perceptible, estas observaciones se refieren a las técnicas tanto como a las mentalidades. Conllevan,

pues, consecuencias teológicas importantes. Desembocan nada menos que en un cambio de posiciones dentro de la sagrada Trinidad. Mientras que la Edad Media, reticente en despedirse, se adscribió a una exaltada imitación de Cristo, para la que fue ejemplar el libro de meditación de Tomás de Kempis, a la Edad Moderna, deseosa de comenzar, se concibió una idea de gran trascendencia: que en cierto modo se podría imitar también al Padre. Quien mira al Hijo tiene ante su vista un ejemplo del poder de la capacidad de sufrimiento y, dado que el sufrimiento nunca acaba entre los seres humanos, todo el que busca en el maestro del sufrimiento encuentra inagotables sugerencias para propio uso. Quien, por el contrario, se dirige al Padre ve a un creador trabajando, y basta comprender que a su vez la creación no está acabada para hacer atractivo entre los seres humanos un nuevo principio magistral.

Esto lleva nada menos que a la participación de las criaturas en la creación. Ahora está a la orden del día y de la época la elevación del espíritu humano desde la impotencia piadosa hasta la cocreatividad activa. Normalmente esa *imitatio Patris* se camufla bajo el lugar común de imitación de la naturaleza. Vale que los que no se enteran sigan creyendo que se trata de la copia de objetos naturales acabados que al ojo le gusta reconocer. Los iniciados saben mientras tanto que se trata de algo mucho más grande; a saber, de la fuerza de producción de la naturaleza oculta, que hay que imitar en tanto ella es la matriz de todas las cosas. Inventar significa ahora sobrepasar la naturaleza con la naturaleza misma. Desde que ha sentado pie en nuestra civilización el principio creatividad, la idea de una segunda naturaleza se agudiza técnica y estéticamente; se refiere a algo más que a las costumbres culturales que se nos han convertido en carne y sangre, designa nada menos que una segunda

creación. Quien pronuncia la palabra «creatividad» sabiendo lo que hace mienta un ciclo de innovación civilizatorio de perspectivas incalculables. Si se nos preguntara cómo nos situamos en la historia de las cosas, deberíamos responder desde entonces, en honor a la verdad, que vivimos en una época en la que parir y producir convergen. Novelamos la naturaleza, estamos al comienzo de la segunda semana de la creación, en el lunes del ser humano.

También el tercer puesto de la Trinidad está sujeto a un cambio no menos subversivo. Comienza el trabajo de investigación más cercana del Espíritu, del que se dice que sopla donde quiere; se estudian las direcciones del viento de la inspiración igual que se había investigado el sistema de vientos del Atlántico antes de aventurarse tan lejos que ya no se viera la costa. Sí, se descubre ahora un sistema de corrientes de entusiasmo, que sigue leyes meteorológicas totalmente características cuya observancia ya no puede descuidarse en ninguna empresa más en el futuro. En lo sucesivo, se va comprendiendo que el Espíritu no solo sopla donde quiere, sino que más bien sopla donde puede, y donde mejor puede es donde la capacidad artística humana, que puede aprenderse hasta grados altos, coincide con la oportunidad que hay que aprovechar mientras pasa por delante, con el guiño de la suerte, que te dirige su mirada un instante para comprobar si eres capaz de responderla. En el transcurso de esas investigaciones se perfila la Trinidad secreta del Renacimiento, que se compondrá en el futuro del Padre, del Hijo y de la Fortuna.

Con ningún objeto puede explicarse mejor el sistema interior de tracción de la cultura del Renacimiento que con el cambio de significado de aquella diosa romana, que en los comienzos del Imperio había velado sobre las campañas de los emperadores y

sobre los éxitos de los gladiadores en los anfiteatros. Naturalmente la Edad Media hubo de utilizar toda su influencia para apartar a los seres humanos de la fe en la Fortuna, de su balanceo demasiado humano entre magia y fatalismo, con el fin de orientarlos, en lugar de a ello, a los valores de un cielo estable y justo. De ahí el crónico insulto a la Fortuna, una señora caprichosa e injusta, que se burla de sus admiradores guiándolos en círculo. Según las autoridades medievales, solo los insensatos quieren montar en su carrusel. Pero con el comienzo de la Edad Moderna cambia el viento; ahora volvemos a ver a las bellas diosas de la suerte en equilibro sobre sus globos cósmicos, provistas de uno de los símbolos más antiguos de la suerte comercial: la vela hinchada por el viento. Esto se ve, por ejemplo, en el edificio de la Dogana de Venecia, donde por motivos misteriosos la mujer desnuda muestra su parte trasera a los dogos en la plaza de San Marcos. Ahora llega el tiempo en el que Maquiavelo puede enseñar que la Fortuna es una mujer a la que le gusta que se le agarre con fuerza, por lo que para caminar durante un rato prefiere hacerlo con aquel que la aprieta enérgicamente contra sí en el momento oportuno.

A los resultados duraderos de la nueva teología de la Fortuna pertenece el hecho de que todavía hoy en Europa se llame «fortunas» a los grandes capitales (*fortunes* en francés; *fortunes* en inglés), con lo que de ningún modo ha de pensarse en herencias familiares consabidas, sino en riquezas jóvenes, efervescentes, que fueron adquiridas durante la vida del dueño por sus apuestas en la mesa de juego de la diosa de la suerte. Entre sus testigos más populares se cuenta el Fortunatus, héroe de un libro popular alemán homónimo muchas veces editado, aparecido por primera vez en Augsburgo en 1509; un libro que responde a la pregunta de cómo se considera la *novella* al norte de los Alpes.

Jakob el Rico puede que la hojeara irónicamente y que moviera la cabeza negando aquí o allí. Se ve enseguida cómo aquí se añade un chorrito de convencionalismo de fábula cuando el héroe, un joven de Chipre que se ha perdido, encuentra en un claro de bosque en Turingia a la virgen de la suerte. Desde antiguo quiere hacerse creer al pueblo que basta con perderse en el momento oportuno en el bosque adecuado para que los tesoros de este mundo se derramen sobre ti. Por un «influjo del cielo», como ella dice, a la virgen se le han concedido seis virtudes, entre las que puede elegir su protegido: sabiduría, riqueza, fuerza, salud, belleza y larga vida. Al decidirse el joven por la riqueza prueba que también aquí, en este país, apenas quince años tras el viaje de Colón, la vida prefiere retozar en un más acá ampliado y con plenos poderes que seguir entrando por el ojo de la aguja de la autonegación en el más allá.

A la luz de estos recuerdos especulativos puede ahora decirse con algo más de claridad qué significa la creencia del Renacimiento en la existencia del ser humano en un campo de fuerzas de influencia, en tensión permanente. La Fortuna es, por decirlo así, la presidenta del parlamento moderno de las influencias. Bajo su presidencia se desarrollan formas de vida en las que todo gira en torno a la manipulación de incertidumbres, todas las cuales se basan en el axioma de que el ser humano ni es libre ni deja de serlo. En sentido absoluto, no es ni señor ni esclavo, ni todopoderoso ni impotente, sino que oscila entre fuerzas que ayudan y fuerzas que perjudican, es siempre el tercero en la alianza de los bandos del destino; permanece siempre entremezclado en un entramado de poderes e inclinaciones, de cuya maraña saca más o menos enérgicamente hilos para tejer con ellos su propia vestimenta.

Para los seres humanos del presente, opiniones como esta

suenan muy familiares ya que, tras la extinción de los delirios ilustrados de los siglos XVIII y XIX, nos acostumbramos a la idea de que no somos los dueños y señores del mundo ni como individuos ni en colectividad. Si todo sigue como hasta ahora, somos fundamentalmente usuarios de aparatos inextricables, que amplían nuestros radios de acción y que, a menudo aunque no siempre, funcionan como queremos y esperamos. Es difícil que alguien pueda imaginarse todavía hoy que abarca con la vista el mundo entero desde un punto de observación soberano. Uno ya se siente satisfecho con disponer de instrumentos que permitan navegaciones con mala visibilidad y mar revuelta. Hemos arrinconado los grandes mapas de la filosofía de la historia y nos hemos matriculado en cursos de teoría del caos. Todo ello nos lleva a una situación en la que sentimos a los seres humanos del Renacimiento como nuestros predecesores inmediatos. Ellos fueron de hecho los primeros que entendieron que el ser humano puede aprender a tratar con sus astros. No hay que malentender, pues, la fascinación temprano-moderna por la astrología como signo de aumento de un fatalismo pasivo. Es testimonio, más bien, de una sensibilidad incipiente por un pensamiento en el que hay que reconocer las constelaciones para intervenir en ellas mediante manipulaciones apropiadas. Por eso se dice, con razón, que las estrellas influyen pero no obligan. Sabemos que esto es así porque sucede exactamente lo mismo con las coyunturas de la suerte y de los negocios.

Desde aquí regresamos a la idea de *novella*. Debería haber quedado claro entretanto que no se trata meramente de un nuevo género literario entre otros. Es cierto que, en tanto aventaja en rango a la leyenda, la *novella* representa la victoria de lo interesante sobre lo edificante, el triunfo de la curiosidad sobre la devoción. No obstante, con ello no se agota su función,

ni mucho menos. En realidad, la *novella* es la madre de las noticias. Así como el nuevo lunes pertenece a las creaciones, el martes pertenece al ser humano que imprime *novellas*. La *novella* no informa solo de las pequeñas victorias de la inteligencia humana sobre las circunstancias. Más bien concibe el mundo entero a descubrir y administrar como una fuente de reavivación, de la que no se cansan los receptores ilustrados. El mundo entendido modernamente se convierte en un taller de reanimaciones. Quien informa sobre él o publica informaciones sobre él está conectado, por decirlo así, a un generador de evangelios del que emanan las innovaciones; presuponiendo que el mundo nos haga el favor de confirmar el prejuicio arquetípico que albergamos como partícipes de la modernización —que lo nuevo es a la vez lo bueno, lo más nuevo lo mejor, y lo novísimo lo buenísimo—.

Naturalmente, el mundo solo nos hace ese favor en momentos extraordinarios, por lo que el ser humano moderno ha de acostumbrarse a que le lleguen a casa sin clasificar las buenas y las malas noticias. Incluso vale esto para la *novella* de todas las *novellas*, la noticia del descubrimiento del Nuevo Mundo, que, por un error cartográfico, después de 1507 fue llamado América. Apenas habían regresado los barcos de Colón a España en marzo de 1493, se declaró una grave epidemia de sífilis entre las tropas que sitiaron poco después Nápoles y en las que servían algunos de los que habían participado en el viaje de Colón. Tras la disolución del diezmado ejército, la peste anegó toda Europa hasta el final del siglo. Nada menos que al propio Alberto Durero se debe la primera representación precisa de un sifilítico en un grabado de madera del año 1496. La mala noticia fue aquí que había una (casi) nueva peste en el mundo; la buena consistió en que el arte de la representación no se parara ahora

ni ante la sífilis. Quien vive en la nueva era habrá de esperar todavía a que lleguen buenas noticias adicionales al respecto. Desde 1910 los horrores de la sífilis fueron reducidos por el Salvarsán de Paul Ehrlich, y desde 1942 completamente dominados por la penicilina de Alexander Fleming.

El juego de *good news* y *bad news*, que viajan en el mismo barco y se envían en la misma frecuencia, determina desde entonces la vida moderna. Quien lanza noticias ha de saber que por medio de ellas colabora a crear el clima humano. En las catapultas de la información se cogeneran nuestros estados de ánimo. La auténtica noticia, la hija de la *novella*, son las comunicaciones, a las que corresponde un derecho de expansión en tanto que en ella se produce la unidad de información y animación. Las *novellas* ya no se anuncian desde los púlpitos, sino que se extienden gracias a sus propias redes y a sus cualidades intrínsecamente infecciosas.

No es casualidad que también la Reforma del siglo XVI deba sus éxitos a la impresión de libros con una nueva tipografía de caracteres móviles. La propagación del Evangelio en las lenguas populares depara el prototipo de las epidemias simbólicas buenas, a cuya expansión contribuyen ahora bajo su propia responsabilidad las personas emprendedoras. La Biblia misma aparece a otra luz. ¿No era el Nuevo Testamento la *novella* del Hijo de Dios doliente, que daba apoyo a los demás dolientes? En cuanto se impone la idea, y el estado de ánimo consecuente, de que la creación no ha acabado, ¿no era lógico deducir que tampoco podía haber terminado la redacción de las obras y escritos que el ser humano ha de conocer para su salvación? Tras y junto al venerable Antiguo Testamento y al salutífero Nuevo Testamento, ¿no había que escribir y publicar un tercero, un Testamento Más Nuevo, en el que se hablara de los

acontecimientos de la semana ampliada, de todas las maravillas de la creación, que continúa, y de las aventuras de las artes, que crecen? Así, no parece extraño que los nuevos editores, armados de su competencia para provocar epidemias de lo maravilloso con sus pequeñas letras de plomo, comenzaran a buscar sus materiales estimulantes allí donde podían encontrarse, dada la situación de las cosas: en las historias de seres humanos, a los que durante sus gestiones con los propios astros les sucedió algo digno de notar y de pensar.

Tras todo esto podemos aventurar una definición: el Renacimiento es la época de redacción del Testamento Más Nuevo. Su síntoma externo es la disputa de los antiguos y los modernos, que solo aparentemente se decidió en favor de estos últimos. Pues, como ahora entendemos, no puede acabarse a su propio nivel. Acabaría en realidad en una segunda disputa que superase la primera, la que se produce entre los partisanos de lo que aquí llamamos Testamento Más Nuevo y los prosélitos de las viejas revelaciones. Esa fricción no puede hacerse comprensible con suficiente profundidad con las tesis habituales sobre las relaciones entre la razón y la fe; y, por mucho que por su tendencia conciliadora y racional se quiera celebrar el discurso de Ratisbona de Benedicto XVI sobre la racionalidad de la fe, dicho discurso habla desde una posición que no está en el frente más significativo.

El Renacimiento permanente, que determina los auténticos calendarios implícitos de la nueva época, se despliega hasta convertirse en una red compuesta de historias infecciosas, de animaciones dignas de repetición y de empresas capaces de expansión, por las que se articula el saber del mundo de la era de la globalización. Este Testamento —para siempre informal y abierto— constituye un enjambre de microevangelios ante un

trasfondo oscuro. Por su corriente agitada anuncia que hay en el mundo nuevas inteligencias y energías de animación, nuevos artificios, para colocar bajo su influencia a los seres humanos. Los primeros sostenes de esta red fueron las bibliotecas, las principescas, las burguesas y las académicas, en las que se reunió todo lo que se podía saber y difundir hasta entonces. Sus usuarios se convirtieron en una nueva comunidad de fe, que esencialmente había de devenir en una comunidad de *novellas*, una comunidad de saber, una comunidad de empresas. Fundaron la república del mejor saber, en cuya herencia estamos nosotros. Tampoco esos pilares del saber se mecieron nunca en la ilusión de que fueran sujetos autónomos. Todo su saber comenzó con la idea de que la vida humana significa la existencia en flujos y bajo influjos.

Solo en este clima, como se ha dicho, pudo aparecer la figura del jugador, que negocia incluso con los influjos bajo los que está dispuesto a estar y quiere estar. Como una de las primeras manifestaciones de tal juego aparece la figura del editor, que invierte su poder económico en el negocio del influjo en tanto publica *novellas* y noticias que ponen en juego su capital, lo aumentan en caso favorable y dirigen los deseos de los lectores a la participación en lo maravilloso del mundo. Ahora se perfila la imprescindible figura del artista, que produce maravillas y nuevas naturalezas que merecen irradiar como astros de un segundo cielo en la vida de los contemporáneos y de la posteridad. Resurgen, tras preludios que se retrotraen hasta el siglo XIII, las figuras del gran comerciante y del banquero, cuya importancia consiste, ante todo, en que desarrollan las influencias generales hasta convertirlas en una técnica precisa. Quien invierte en mercancías ha de saber que estas no representan más que hipotéticas influencias bajo las cuales

quieren caer los posibles compradores; y quien da créditos ha de tener en cuenta que el dinero no es otra cosa que energía de influjo abstracta y general, que a través del rodeo de los cálculos y deseos de los seres humanos se transforma en influjo concreto y discreto.

Todas estas figuras confluyen en la figura del príncipe-empresario, que encarna el ideal humano de la nueva época, el *uomo universale*. En tanto que poder y espíritu se unen en él, se convierte en testimonio de la posibilidad de nuevas posibilidades. Nos permite imaginar qué significa plenitud de vida. En la persona de Lorenzo de Médici, a quien ya los contemporáneos le adjudicaron el título de Magnífico, asoma ejemplarmente el jugador por cuyas intervenciones el juego asciende a un nivel superior. Esto puede suceder porque convierte su propia existencia en un fórum en el que se reúnen inteligencias y talentos de los tipos y direcciones más diversos. Se introduce en los diálogos intelectuales y en los negocios de su tiempo y se implica como médium, anfitrión, alcahuete, mecenas —hoy diríamos que como manipulador en red— en la instalación de un campo de juego en el que los mejores pueden jugar con lo que juega con ellos.

55 La palabra alemana *Glück* significa tanto «felicidad» como «suerte» (o «fortuna»); y la contraria, *Unglück*, tanto «infelicidad» como «desgracia» (o «infortunio»). «Ventura» y «desventura», por ejemplo, participan de ambos matices en castellano, por eso las utilizaremos a veces. En la traducción hay que jugar como se puede con esas dos

familias de significados y sus múltiples cruces; la suerte también es felicidad y la felicidad también suerte. Hablar de felicidad parece casi siempre demasiado, también en este texto… *(N. del T.)*

56 El texto alemán siempre habla de *Novelle*, «novela corta» o «cuento» en castellano, como *novella* en el original italiano, por cuya etimología, diminutivo de *novus/a*, *nuovo/a*, también significa «noticia». De ahí que para recoger este triple campo semántico, con el que Sloterdijk juega conceptualmente siempre en este ensayo, y al que no alcanza ninguna de las tres posibles traducciones castellanas, prefiramos traducir siempre, en original, como *novella/s*. *(N. del T.)*

57 En alemán se dice «jugar (*spielen*) un papel» en el teatro o en la vida, y no hacer, interpretar, desarrollar, desempeñar, etc., un papel, como decimos en castellano. Pero *spielen* significa también, y sobre todo, «jugar» tal como lo entendemos nosotros. Con esos dos significados juega, nunca mejor dicho, Sloterdijk en este párrafo. *(N. del T.)*

La política de Heidegger: posponer el final de la historia

La politización de la exégesis de Heidegger ha alcanzado un grado sin par en la historia de las ideas. Y porque la hermenéutica política de Heidegger ya no se conforma con tratar el hecho de 1933 como un episodio, sino que quiere utilizarlo como clave de toda su obra, ese caso aislado apunta a una catástrofe de la filosofía entera, que desde las revoluciones del siglo XX ha perdido su privilegio de existir en una reserva suprapolítica. Quien hable sobre la «política de Heidegger», tras las investigaciones de Alexander Schwan, Pierre Bourdieu, Silvio Vietta, Dieter Thomä, Philippe Lacoue-Labarthe, John Caputo y Peter Trawny, por nombrar solo algunos comentaristas entre una plétora de ellos, puede partir del hecho de que, en efecto, existe el complejo que con esa expresión se señala y que se designa así legítimamente, aunque el asunto necesite más que nunca de una interpretación con reservas. En cualquier caso, esta convención ha de perfilarse contra los testimonios de numerosos colegas, discípulos y otros allegados, que sobre la base de impresiones de primera mano aseguran que Heidegger fue «en el fondo» apolítico. Un juicio que no carece en absoluto de plausibilidad, por una parte, porque con ello se hace valer un concepto cotidiano o pragmático de política que, por supuesto, nunca correspondió en modo alguno a Heidegger; por otra,

porque ofrece una explicación sumaria *ad personam* de la a menudo invocada «falibilidad en campo ajeno»[58], a causa de la cual se ha querido hacer de Heidegger un colega de destino del fracasado político de espíritu y pedagogo reformista Platón. Vistas así las cosas, no parece demasiado sorprendente que se le pudiera plantear a Heidegger un día la siguiente pregunta: «¿Qué, señor colega, de vuelta de Siracusa?». En lo que sigue quiero explicar por qué al pensador no se le hace ningún favor atribuyéndole el predicado «apolítico» en sentido apologético, como si un filósofo no tuviera derecho a ser tomado en serio también en sus errores o decisiones equivocadas, y precisamente cuando existe la sospecha de que no se trata de simples descuidos, sino que todo ello debería entenderse desde disposiciones internas al impulso pensante.

En cuanto a la expresión «política de Heidegger», ha de entenderse de tres modos en las consideraciones que siguen. Se refiere, primero, a los accesos propios de Heidegger a la esfera política, accesos de los que puede establecerse que fueron conseguidos desde una lejanía extremadamente grande, por no decir desde las antípodas, razón por la cual aquí se trata de hablar de un acercamiento, caracterizado por una torpeza titánica, de un «mandarín alemán» a la dimensión profana de conflictos de pueblos e ideas; a continuación, hay que describir bajo ese mismo título la colocación de Heidegger en un escenario histórico-filosófico, que incluya los presupuestos para la candidatura del filósofo a un cargo dentro de la política de ideas; y finalmente, «política de Heidegger» ha de representar también las intervenciones episódicas del pensador en el escenario de la política de ideas de los años treinta, así como la dimisión del oficio intentado sin éxito. En consecuencia, el concepto de «política», según el uso de hoy, se utiliza con

muchos significados y en muchos niveles diferentes, dado que, junto con el significado práctico y del lenguaje corriente, abarca también la dimensión programática, para tocar al final el ámbito que, con buenas razones, puede llamarse metafísico y metapolítico.

1 El aburrimiento y el colectivo auténtico

«Política de Heidegger» significa en primer lugar, pues, la participación de un joven intelectual, marcado católico-romana, rural y académicamente, de la época posterior a la Primera Guerra Mundial en un gran acontecimiento en la historia del pensamiento de las ideas, para el que propongo la expresión «apocalipsis de lo real»[59]. Queda fuera de duda que ese acontecimiento había comenzado tiempo antes de 1918; podría decirse que hizo crisis tras la muerte de Hegel, cuando en la pelea por la herencia del maestro se perfiló una izquierda metafísica que se impuso como tarea popularizar el mayor secreto de la filosofía. Gracias a su propaganda de incredulidad se propaló en el mundo burgués el arcano mejor guardado de los maestros de sabiduría pretéritos, que consistía en el reconocimiento esotérico de que no existían ni Dios ni dioses, y que por eso el mundo verdadero no podía ser otro que el real, el que habitamos, pero que solo conocemos en parte porque nuestra mirada, educada para la trascendencia, conduce habitualmente más allá de los poderes constitutivos de realidad. Durante milenios se había dejado suponer al pueblo, y a los ingenuos entre los instruidos, que ese supuesto mundo verdadero estaba en un más allá superior; pero ahora había llegado la hora en la que lo real recuperara lo verdadero. Desde

ese trasfondo, los representantes del movimiento posidealista consiguieron poner a la orden del día un realismo desde abajo. Los nombres de los cuatro disangelistas (así llamados por Eugen Rosenstock-Huessy) —Marx, Darwin, Nietzsche y Freud— señalan las posiciones más importantes de la literatura neorrealista de desvelamiento. Así, cuando estos autores hablan de la producción material, de la animalidad humana, de la voluntad de poder y de las máscaras de la libido educan el intelecto de los modernos para la creencia en la omnipotencia y omnipresencia de una realidad que se construye desde abajo hacia arriba; y, además, siempre de tal modo que las superestructuras más sutiles permanecen en dependencia más o menos directa de sólidas fuerzas básicas. Los fisiólogos, pragmatistas y antropólogos son maestros de la descendencia y retrodescendencia; se deleitan con teorías de procedencia y descendencia, con genealogías, que enseñan que provenimos de antepasados velludos, y pragmatismos, que hacen que nos bajemos de falsas alturas. El objetivo es siempre llegar al suelo de los hechos y de las fuerzas, en el que se fundan las posibilidades de la nueva era. La realidad de lo real se deducirá en adelante de los cuerpos, del dinero, de la voluntad de poder y de los movimientos de las fuerzas básicas.

Quizá pueda fecharse el «apocalipsis de lo real» retrocediendo hasta la Revolución francesa, porque con ella un pragmatismo de tinte neorromano volvió por primera vez, tras la gran pausa cristiana, a convertirse en el *modus vivendi* dominante en Europa, cuyo centro oculto estaba en el esoterismo naturalista del marqués de Sade, por el que se desvela la última verdad sobre la materia capaz de disfrutar de placer, exclusivamente, a los escasos espíritus libres que querían ser puros medios de la naturaleza, reconociendo el delito como técnica suprema de

felicidad. No es necesario explicar por qué la gran mayoría de los nuevos realistas, aunque plasmaran el adjetivo «radical» en sus banderas, se mantuvo alejada de tales excesos. Lo que los une, no obstante, con Sade es la actitud fundamental antropológica según la cual al ser humano, como ser que desea, se le ha de ayudar a conseguir satisfacción mundana.

No es aquí nuestra tarea explicar en detalle cómo Heidegger llegó a tomar contacto con la corriente neorrealista. Podemos fundar en ella la metamorfosis de un joven escolástico en un joven radical. Investigadores biográficos se han referido a la profunda impresión que dejaron los encuentros del católico Heidegger con las obras de Lutero y Kierkegaard en la época de la Primera Guerra Mundial. Cierto parece, además, que en los años veinte leyó con gran provecho a Dostoievski y tomó prestados de él varios motivos, como la angustia y el aburrimiento.

Para nosotros, basta con dejar constancia de que toda la obra temprana de Heidegger, a partir de su ruptura con su procedencia eclesial y escolástica, está traspasada por un *pathos* extremista, fuertemente idiosincrásico y sin embargo adaptado a la época; nunca está el pensador tan cerca del polo generativo de su potencia conceptual como cuando elabora el éxodo de la seudoeternidad del saber escolástico a la agitada temporalidad del ser-ahí actual; un ser-ahí que cae todo él bajo la luz turbia de su desconcierto y desasosiego. En esta operación el pensador desarrolla un poder de explicitación tal que constituye un alto testimonio de su genio. La expresión «ser-ahí» se carga pronto con la vibración de una conciencia del tiempo fuertemente actualizada, porque la existencia muestra en el estilo neorrealista una movilidad contratrascendente, pues realiza con gran empeño su deseternización y, descendiendo de la altura

desrealizada de teorías distantes, intenta enlazar con la torrencial actualidad (dicho con acento leninista: el devenir concreto), y es acuciado por su propio impulso a hacer alarde afirmativamente de su pertenencia a un tiempo impetuoso.

El *pathos* que supone prescindir del más allá desemboca en un estado de inquietud heroico, un rasgo que no solo caracteriza el pensamiento de Heidegger en su fase culminante, sino que constituye uno de los distintivos sobresalientes de la filosofía y del arte europeos entre las guerras mundiales[60]. El pensador, que quiere convertirse en medio de su tarea vanguardista y se transforma en megáfono de un apocalipsis de lo real, abraza su «propio tiempo» de doble modo. Por una parte, se declara dispuesto a dejarse permear por las ansiedades de la época y, por otra, se hunde él mismo en la intranquilidad solitaria que emana de la conciencia de la propia mortalidad. Así, lo característico de la existencia expuesta a su inquietud viene señalado por dos ejercicios de expropiación. El primero se lleva a cabo por la aceptación de la pérdida de un emplazamiento fijo frente al tiempo fluyente o fuera de él, dado que solo la cofluencia puede ser considerada como modo vinculante de realismo; el segundo entra en acción por el consentimiento del pensador en la última autoexpropiación aplazada, la que le traerá la muerte, con lo cual el filósofo de vanguardia ha cambiado el académico-burgués yo-pienso-luego-existo-y-mientras-exista-me-poseo-con-seguridad por un heroico-artístico yo-muero-pero-no-inmediatamente-y-quiero-en-el-plazo-que-me-quede-hacer-algo-memorable. Así como los neorrealistas del siglo XIX habían propiciado el apocalipsis del trabajo y de la animalidad, Heidegger se distingue en su tiempo tempestuoso de joven realista por su apocalipsis de la temporalidad existencial, según la cual el sentido de la existencia deriva en principio, ante todo,

del ser-para-la-muerte.

En verdad Heidegger tiene dificultad en compatibilizar en el mundo de manera convincente la temporalización individual del ser-para-la-muerte (y el relleno del periodo-de-tiempo-antes-de-la-muerte con un proyecto que me necesite) con la temporalización colectiva de la pertenencia a un colectivo históricamente agitado, y en este punto problemático toma la salida la serie de operaciones intelectuales que puede llamarse, con cierto derecho, «política de Heidegger». En ella siempre y únicamente se trata de la cuestión de cómo yo, el individuo arrojado a un mundo inseguro o sumido en la nada, «paso más allá» desde mi postración en el camino a la muerte propia, de mi margen hasta la muerte, al tiempo de vida y trabajo de un mundo global y una historia colectiva.

El descubridor de la equivalencia de ser y tiempo se ve obligado a una transición así, dado que no podía limitarles a los individuos la existencialización (se podría decir también la «cualificación extática») del ser-en-el-tiempo. En este sentido, *Ser y tiempo*, como se ha observado a menudo, no tenía solo una función preparatoria. Pero Heidegger no tenía en aquel momento idea clara de cómo pensar la inclusión de la historia del ser-ahí en una historia del ser, de cómo concebir incluso la última como tal. Para llevar a cabo su decisiva operación inicial (la cualificación de la temporalidad por la autorrealización o por el «proyecto» de un ser-ahí extático) con la misma profundidad para los procesos históricos suprapersonales, resultaba imprescindible identificar un complejo o un colectivo que pudiera entrar en consideración como soporte de la temporalización esencial a gran escala. Tenía que tratarse de un colectivo, o bien de un complejo cultural, cuyo ser-ahí real fuera una condición para el cumplimiento de una misión histórica

injustificable e ineludible de carácter global. Gracias a Dilthey, el pionero de la crítica de la razón histórica, sabía Heidegger por qué el tránsito del tiempo de los individuos al tiempo del mundo no se puede realizar directamente, solo puede llevarse a cabo indirectamente, porque, si es verdad que al conocimiento autobiográfico individual le es inherente clarificar la propia historia de vida como un «contexto» que se entienda y se delinee a sí mismo, ningún individuo, por el contrario, puede experimentar, contar ni planificar la historia universal como su propia biografía. Habría que ser el espíritu del mundo para poseer una intuición total del ser históricamente agitado y de su estado actual.

Así que había que abrirse otro acceso al proceso nuclear de la historia supraindividual. Es sabido que Heidegger, para la determinación del soporte de la temporalidad colectiva, probó una tras otra varias posiciones y formulaciones absolutamente diferentes, incluso contradictorias; comenzando con un tiempo de resurgimiento y cambio radical del pueblo alemán, pasando por el tiempo madurativo de la obra de arte (que establece un mundo), hasta el tiempo de espera en la tranquilidad del campo de aquellos que aguardan una nueva revelación o un último dios; un dios con cuya aparición o «paso» debería llegar al final la serie de los apocalipsis hacia abajo. Para el pensador se trata cada vez de tender el puente entre las dos temporalidades cualitativas, puente que, si fuera practicable, tendría que suponer un tránsito plausible de la temporalidad existencial del individuo —dispuesto a la muerte propia y a la obra de la que hay que responder y que hay que acabar antes—, a la temporalidad ontológica de un colectivo que se utiliza para una verdad consumable o demostrable históricamente o para una obra configuradora de mundo.

Veremos enseguida que hay ironía en ese tránsito. Es verdad que la ontología existencial ha dejado claro de modo inolvidable lo siguiente: la mortalidad del individuo conforma una estructura temporal característica, que, precisamente como existencial, se diferencia *toto coelo* del tiempo físico y cosmológico, así como de la época capitalista; y esto en cualquier circunstancia civilizatoria (por muy grandes que fueran las ganancias en tiempo de vida adicional que posibilitara la medicina moderna). Sin embargo, con ello no se ha aclarado si pueden conseguirse diagnósticos igualmente claros para la estructura temporal de los complejos y colectivos históricos. Queda abierta la cuestión de si bajo cualquier circunstancia es posible formular otras misiones o «movimientos» históricos, o si no pudiera suceder que la «historia» misma en su totalidad, junto con las tareas planteadas por ella, haya llegado a un final. ¿Quién estaría en condiciones de excluir que la historia se transforme algún día en un régimen de agregados diferente, que vuelva a quedar más cerca de las temporalidades cíclicas de los procesos de la naturaleza y de la economía que de la tensión lineal-existencial hacia un fin? Si esto sucediera así, perderíamos el polo «objetivo» del suceder temporal, y el tránsito buscado de tiempo individual a tiempo colectivo perdería su cabeza de puente en la otra orilla.

En lo que sigue quiero desarrollar el argumento de que todos los dilemas lógicos y políticos de Heidegger tienen que ver de hecho con el desvanecimiento del polo público y colectivo de temporalidad esencial. Él sabía, lo más tardar desde 1929, que los seres humanos del presente no pueden estar seguros en absoluto de vivir aún en la «historia», por mucho que puedan estar convencidos también de seguir siendo para siempre los mortales. Como poco después Alexandre Kojève, esto es lo que

yo afirmo: el maestro de Todtnauberg descubrió a su manera el «fin de la historia», o al menos la posibilidad de su final; mostraré qué medidas tomó para eludir las consecuencias de su descubrimiento.

Si ha habido algo así como una «política de Heidegger», en principio solo sería de una manera en la que el pensador, como se ha insinuado, participó de un modo extremamente peculiar en el éxodo neorrealista del confinamiento metafísico de la vieja Europa. Si se piensa que la filosofía vivió desde siempre de la pretensión de descubrir la realidad de lo real y de articularla conceptualmente, es tanto más comprensible que el pensamiento moderno tuviera que hacer suyo este negocio con mayor explicitud que nunca. Con mayor empeño que ningún otro pensamiento anterior se volcó en la competición abierta de los realismos. El realismo vanguardista lógico-temporal de Heidegger se mostró en una dimensión más radical que la de todos los demás competidores, dado que, con su visión inexorable de la existencia como ser-para-la-muerte, convirtió en señor del ser al tiempo, tiempo que, por lo demás, estaba marginado y menospreciado al máximo por doquier, incluso negado deliberadamente y humillado por la toma de partido por pensar en la eternidad. Con él, un remitente soberano de destinos y un riguroso transformador de las cosas adoptó el papel de lo más real; sí, también el tiempo aniquilador, la furia de la desaparición, llegó a ponerse en primer plano ahora, de tal manera que, en oscuridad trágica, sobrepasó incluso el discurso de Hegel de la historia como lugar de calaveras. A la vista de ello no quedó para el filósofo, en principio, sino el papel de un cómplice heroico. Lo que Heidegger llama el ser-ahí que se ha decidido por sí mismo significa la forma de posibilidad del llegar a ser aniquilado y transformado. Sin embargo, dado que el

tiempo existencializado, como se ha dicho, no puede reducirse al lapso entre el todavía-no y el ahora terminal de la muerte propia, el pensador consideró que había que reconstruir una temporalidad colectiva de orden superior a la tensión que produce en el individuo la muerte, y que integrara a esta, justo aquel tiempo de la «historia» del que había que mostrar que no solo significa el transformador y aniquilador tanto de los individuos como de las generaciones, sino que se reivindica como creador y director de proyectos, incluso como receptáculo de un vasto acontecer de la verdad. El concepto posterior de «historia del ser» ayuda a articular este propósito.

Habla en favor de la creatividad conceptual de Heidegger durante su fase álgida de lucidez, que seguramente no puede datarse más allá de 1930, que tras el cierre de *Ser y tiempo* se abriera al horizonte de una dramática ontología de la actualidad. La característica fuerte del ser-ahí en un presente fechado Heidegger la descubre ahora en lo que llamará los «estados de ánimo». Un estado de ánimo es, por decirlo así, un baño de color, en el que la existencia se ve inmersa, y tan pronto, de modo tan penetrante y anticipador de todo lo ulterior, que el estado de ánimo conseguido por ello se adelanta a cualquier objeto concreto que se muestre después como algo que es dado objetivamente. Sea lo que sea lo que más tarde se encuentre en cada caso como objeto, hecho o situación, solo puede aparecer inevitablemente en la tonalidad del estado de ánimo que se tiene en la actualidad. Quien quiera abordar a los seres humanos de modo más profundo que aquel en que lo consiguieron la filosofía tradicional y su continuación en la Ilustración tiene que colocarse en este nivel preobjetivo y comenzar desde él el trabajo con los estados de ánimo. Esto nos acerca a la vez al gran polo del acontecer histórico, dado que un estado de ánimo puede

ilustrarnos no solo sobre la situación de la historia, sino también sobre su curso y su meta.

Con el descubrimiento del tema del estado de ánimo, el filósofo académico se transforma en un clínico metapolítico; más exactamente, en un psicagogo y entrenador cuya primera tarea consiste en preparar a sus pacientes para el tratamiento, en tanto les hace observar sus prejuicios más externos y más internos sobre la existencia en general, sus estados de ánimo existenciales. El proceder parte del principio cuasi homeopático de que primero hay que intensificar los síntomas de los pacientes hasta el paroxismo, hasta que una crisis traiga el final o el cambio.

El diagnóstico reza, sin circunloquios, que el ser humano contemporáneo sufre de dispersión generalizada; un mal que se manifiesta en la incapacidad de estar convencido realmente de algo, acompañado por la inclinación a participar en toda agitación pública y a dejarse persuadir por cualquiera. En su nuevo discurso sobre los estados de ánimo, Heidegger descubre, por decirlo así, la variante ontológica del síndrome de hiperactividad y de personalidad múltiple; aunque ello no caracterizaría más que de manera superficial el significado de su diagnóstico. El estado de ánimo solo se vuelve filosóficamente importante, en definitiva, porque articula el primer vínculo positivo entre el ser-en-el-tiempo-propio del individuo y su ser-en-la-época. Por una parte, constituye el puente (o al menos el punto de apoyo de un posible puente) del individuo a la colectividad, en tanto que se expande sobre un grupo de existentes en una situación temporal común; por otra, suministra una orientación que precede a toda teoría y a toda acción lícita, en tanto que ha de implicar la instalación más profunda de la idea instructora de la «mera» evidencia lógica y

ética en una evidencia existencial penetrante, es decir, en una conmoción. La palabra «conmoción», que se volverá importante para Heidegger a partir de finales de los años veinte, indica cómo habría que pensar desde el polo del ser la capacidad de afección de la existencia. El hecho de ser conmovido por un estado de ánimo, al que me entrego conscientemente, es en cierta medida la forma que posibilita mi sumisión ante la evidencia de una situación que apunta desde el pasado hacia el futuro.

En torno a 1928 o 1929 Heidegger ha llegado a un punto en el que puede pensar que ha llevado el trabajo en la temporalización del ser desde el polo del mundo un buen trecho más allá del terreno preparatorio ganado en *Ser y tiempo*. Ahora cuenta con una estructura conceptual que le permitirá articular de manera prometedora el ser-ahí en el complejo espacio-tiempo colectivo. Es significativo que se trate sin excepción de conceptos que sirven para caracterizar la estancia en una época gris. Lo que sobre el presente propio hay que declarar, en principio, es que el vacío, el aburrimiento, el equívoco y la pobreza son sus aconteceres reales. Basándose en las formulaciones que Heidegger desarrolló hacia finales de los años veinte para caracterizar el *milieu* colectivo habría de considerársele el auténtico descubridor y autor del teorema *posthistoire*. Sus descripciones de la existencia inauténtica en los famosos capítulos sobre el *Man* de *Ser y tiempo*, así como los análisis del aburrimiento de la lección sobre los *conceptos fundamentales* no dejan lugar a dudas de que en ellos se trata de una diagnosis de alto rango del tiempo. Describen la situación existencial de seres humanos que han caído fuera de cualquier historia con sentido. Quien existe hoy, enseña el joven realista filosofante, se encuentra por todas partes con mera facticidad y

se ve abandonado a la «vaguedad» del existente en su totalidad.

Podemos apoyarnos en lo que sigue en los comentarios que Heidegger expuso en la lección del semestre del invierno de 1929-1930, titulada *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad*. Esta lección constituye sin duda el escrito propagandístico de la filosofía más fascinante que se haya compuesto desde Boecio; contiene a la vez la exposición más intimidatoria de los motivos por los que los contemporáneos del disertante probablemente no consigan acercarse sin temor y temblor a la empresa de la que se hace publicidad. El motivo para la cuasi imposibilidad de acceder hoy a la filosofía lo desvela la siguiente frase de Novalis, citada con asentimiento por Heidegger: «La filosofía es propiamente añoranza del hogar, un impulso a estar en casa en todas partes»[61]. Según Heidegger, esa base impulsiva del filosofar está severamente destrozada, porque el tráfago de vida contemporáneo no tiene nada más en mientes que producir por todas partes distensión y satisfacciones. De esa tendencia surge el ser humano progresista, sin añoranza de hogar, que «ha hecho de Dios una mediocridad de sí mismo»[62].

Bajo estas circunstancias la nueva introducción a la filosofía se ve condenada a elegir un desvío estratégico con el fin de devolverle por el momento al ser humano el órgano de la disposición metafísica; cosa que no puede suceder sin enviarlo antes a una escuela preparatoria de lo siniestro. Esa terapia de evocación constituye el segundo apartado de la lección, de la que bien puede suponerse que duró hasta la Navidad de 1929.

Con ese adviento acre se perfila una maniobra psicagógica a la que se podría aplicar por primera vez con cierto derecho la fórmula «política de Heidegger», aunque la expresión «ejercicio espiritual de Heidegger» sería más apropiada. Pero quien quisiera ya ahora colocar el acento en la dimensión política

implícita, mejor prepolítica o protopolítica, del procedimiento, tendría que hablar de una política del despertar; cosa que de nuevo solo está permitida si a la vez se advierte de las sugestiones de una expresión así. Pues lo que hay que despertar es lo contrario de una emoción política. La llamada filosófica a despertar («¡Despierta, ser-ahí!») no tiene nada que ver con las llamadas usuales a la movilización de potenciales nacionales o proletarios. El despertar del estado de ánimo filosófico, al que Heidegger se dedica a partir del parágrafo 16 de sus conferencias, no quiere ser, como dice el orador, una constatación desveladora de algo dado (por ejemplo, de un resentimiento colectivo o de un orgullo nacional) latente o manifiesto, sino un «dejar que despierte lo que duerme»[63].

La ironía del ejercicio aparece en cuanto uno se da cuenta de que aquello a lo que aquí se llama «lo durmiente» no constituye ningún valor cuya apropiación fuera de interés para nadie. Se trata de un malestar profundo, y el despertar de dicho sueño no puede imaginarse sin una llamada a la valentía del que despierta. «Despertar», dice Heidegger, significa actualizar algo, en tanto hacemos que se coloque en primer plano lo que «ya estaba ahí, pero no»[64]. Su cuidado uso del pronombre «nosotros» delata hasta qué punto el orador es consciente del hecho de que el despertar tiene que ver con la formación de un colectivo, y *eo ipso* con un procedimiento protopolítico. «¿*Qué* estado de ánimo hemos de despertar, o bien, de dejar que despierte en nosotros? ¿Un estado de ánimo que concuerde en lo profundo con *nosotros*? ¿Quiénes somos *nosotros*? ¿Cómo nos pensamos cuando decimos ahora "nosotros"?». ¿Hablamos de nosotros como miembros de la universidad? ¿Como agentes de la historia del espíritu? ¿Como afectados por un acontecer alemán, occidental o, en sentido amplio, europeo? Es evidente que Heidegger sabe

desde este instante que la filosofía ha de tomar en adelante la forma de un debate de la situación.

Admitido esto, parece natural, útil y colegial citar lo que otros intérpretes de la situación habían manifestado hasta entonces. De modo distinto a Karl Jaspers, que dos años más tarde, en su estudio sobre *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, de 1931, subrayará sobre todo su poca claridad y complejidad, Heidegger pone orden con abstracción enérgica en el presunto caos. En opinión del referente, hay que distinguir cuatro posiciones fundamentales en el terreno del presente, la de Oswald Spengler, que, de acuerdo con su tesis de *La decadencia de Occidente*, constata la decadencia de la vida en espíritu y por el espíritu, aunque aceptando que habría que tomar esta situación con actitud estoica y vivirla como un destino ineludible; la de Ludwig Klages, que, desde un diagnóstico parecido, predica la liberación del espíritu mediante la máxima «¡De vuelta a la vida!»; la del Max Scheler tardío, que pretende ver que el ser humano actual ya ha llegado a una época de equilibrio entre vida y espíritu; y finalmente la de Leopold Ziegler, que pregona una nueva Edad Media inminente, en tanto ha de llegarse a una superación de la antítesis entre espíritu y vida.

Heidegger no se priva de decir que las cuatro posiciones se fundan en el antagonismo instaurado por Nietzsche entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Luego arrincona estas grandes determinaciones de la situación, con el reparo de que sus autores no hablan verdaderamente de la condición real de los contemporáneos; no llegan a rozar ni a comprender, como él piensa, el nosotros efectivo de nuestra época en lo que respecta a su estado de ánimo básico, dado que sus enunciados no son «*un ataque a nosotros*», sino que solo proporcionan visiones externas de nosotros. Por diagnósticos culturales y grandes prognosis de

ese tipo solo somos fotografiados como paseantes por una calle ancha en la que supuestamente se juega la historia universal. Tal filosofía se agota, según Heidegger, en representación y constatación sin llegar nunca al ser-ahí. Ella dice «donde estamos» y olvida preguntar «*cómo estamos*». Todas estas animadas e interesantes filosofías, que nos asignan papeles grandiosos en el acontecer universal, nos desligan de nosotros mismos, colocándonos en guiones con los que nos hacemos los interesantes sin tener que entendernos a nosotros mismos.

Pero ¿por qué tenemos necesidad de hacernos los interesantes de ese modo?, se pregunta sugestivo Heidegger, para a continuación dar la respuesta: porque en el núcleo de nuestro ser-ahí nos sentimos criaturas abandonadas y vacías, no convencidas del todo de nada, no conmovidas verdaderamente por nada. Cuando en el fondo de nuestra propia existencia ponemos atención en escuchar el auténtico estado de ánimo fundamental de nuestro tiempo, nos aburrimos de nosotros mismos y de las circunstancias. El rasgo fundamental del tiempo, el que nos impregna en lo más profundo, es la ausencia de toda orientación vinculante. Nos conmueve, paradójicamente, el hecho de que lo que se mueve hacia nosotros no nos conmueve realmente. El despertar al aburrimiento significa comprender la no-conmoción como tal. Vivimos, según Heidegger, en un tiempo sin evidencia, es decir, sin tarea vinculante. La flecha de la historia ha errado su objetivo y se ha perdido en la neblina poshistórica. Lo que queda es una mezcla confusa de excitación e indiferencia. En el fondo, el tiempo histórico ya se ha parado; y su parada se reproduce en nuestro temple existencial.

De ahí brota una definición bizarra del auténtico colectivo de la época. Este se compone en principio exclusivamente de los

pocos contemporáneos francos y animosos que al profundo aburrimiento que hay dentro de nosotros le dan ocasión de subir a la superficie de la conciencia; a ese aburrimiento que está hace tiempo «dentro de nosotros», aunque solo de modo inauténtico. Ese colectivo de héroes del aburrimiento solo puede ser evocado en principio por el psicagogo Heidegger mediante una pregunta lírica: «¿Estamos tan acabados *que, como una niebla silenciosa, arrastramos por una y otra parte un profundo aburrimiento en los abismos de la existencia*?»[65]. Preguntado de otro modo: ¿No somos nosotros aquellos a los que todo lo que sucede con nosotros y por nosotros solo nos da largas y al final quedamos abandonados y vacíos? ¿No estamos «acabados» los que nos sentimos condenados a la pérdida de tiempo, dado que a lo largo y a lo ancho no se ve proyecto alguno que nos mueva, nos arrastre y comprometa? Tales preguntas se plantean para ser respondidas de forma afirmativa (aunque en lo que sigue se especule con un segundo hálito ontológico por el que estas confesiones se retrotraigan a ejercicios previos para cosas más serias y más positivas). Con su afirmación nos adherimos *de facto* al colectivo esencial, aún no reunido, de nuestra época, compuesto por el grupo de aquellos para los que no está presente una efectiva conmoción por una necesidad que obligue. Solo podemos decir «nosotros» si nos contamos en el colectivo de los no conmovidos esencial y deliberadamente. Nos encontramos en la niebla silenciosa para nuestra asamblea constituyente. La vanguardia histórica la componen quienes de verdad son suficientes para confesarse mutuamente que la historia ya no les dice nada.

Con esto parece que ha tenido éxito por primera vez la llamada construcción de puentes entre la temporalidad existencial del individuo mortal y la temporalidad histórica de

un colectivo unísono; el individuo que se ha decidido por sí mismo, que mantiene despierto en sí mismo su resuelto *cogito* mortuorio, puede unirse desde ahora a su auténtico colectivo. Como socios se reconocen aquellos que han despertado al estado de ánimo de su existencia aburrida de muerte; o, mejor, que se han lanzado a la «curiosa o casi alocada audacia de no dejar que les duerma el aburrimiento»[66].

Junto con ese primer resultado hay que constatar su extravagancia: la comuna anónima de los en verdad aburridos constituye la forma originaria de un colectivo que poco después se condensa momentáneamente bajo el histórico nombre de «nacionalsocialismo». Como no era sino de esperar, ese condensado se disuelve con relativa rapidez. De modo que pronto hay que intentar una segunda concentración menos embarazosa. Evidentemente, los conscientes del aburrimiento no son idénticos al pueblo, ni al pueblo alemán, ni a ningún otro. El aburrimiento epocal no tiene el formato de un estado de ánimo nacional, sino de un estado de ánimo mundial; aunque pudiera ser que un pueblo dotado filosóficamente como el alemán, quizá también el ruso, fuera más accesible a la sensación de aburrimiento que otros. Quienes lo sienten constituyen una auténtica vanguardia llamada a avanzar hasta lo nuevo y desacostumbrado. Lo más desacostumbrado es reconocer el atrevimiento de pensar que solo estamos ligados ya a la gran historia en la medida en que sintamos que la historia ya no tiene nada que decirnos. Justo esto es lo que significa el ejercicio de ajustar la pertenencia del individuo a la gran actualidad con las características de la falta de convicción e inexperiencia. Todo habla a favor de que ahí se constituyó una vanguardia del ser-que-ha-acabado-con-la-historia, ciertamente una vanguardia lábil, que, a causa de la insostenibilidad de su

posición, estaba condenada a recaer en alguna forma de continuación con la historia como fuera.

Tras lo dicho puede apreciarse lo desacostumbrado de la pregunta por cómo sucedió que esa internacional vanguardista, casi metafísica, del ser abandonado y vacío asumió poco después los rasgos de un movimiento nacional, representado en el Reichstag berlinés bajo la máscara de un partido que propagaba un ruido marcial autorizado y que mezclaba de forma retórica carácter nacional y socialismo.

2 Dostoievski, Heidegger y Kojève: proyecciones al final de la historia

Con la evocación del colectivo de los no-conmovidos lo del «ejercicio espiritual de Heidegger» ya habría podido alcanzar su meta, pero no la de su «política». El pensador se había propuesto hacer más que una llamada a la asunción del aburrimiento, y por varios motivos. Por una parte, él mismo no creía del todo en su propia evocación del verdadero estado de ánimo colectivo porque, a causa de las marcas que le habían dejado los conceptos heroicos de la historia del siglo XIX, esperaba de la historia propiamente dicha auténticas acciones políticas y estatales; aunque estas solo comenzaran en principio con la negación de la posibilidad de sí mismas. Por otra, había entendido de manera intuitiva que con la evocación del auténtico aburrimiento psicopolítico colectivo, de los abandonados vacíos y no-conmovidos, no se produce en absoluto el tránsito a una colectividad históricamente concreta —da igual que esta tomara la forma de un partido, de una nación o de «Occidente»—. Y,

por último, hubo de resultarle claro que también su público tenía derecho a esperar algo más de él que la convocatoria a un desorientado estado de ánimo colectivo.

Tendremos que prestar atención al hecho de cómo fue posible que de los profundamente aburridos de 1930 surgiera una supuesta élite alemana, justo aquellos nacional-revolucionarios de 1933, a cuyas consignas el filósofo, tras el final de su lección, comenzó a proyectar sus representaciones (para poco después, a causa de un conocimiento más cercano de los extraños aliados, sentir asco por ellas). No obstante, antes hay que aclarar cómo el estado de ánimo fundamental del aburrimiento pudo convertirse en un hecho alemán y europeo.

Recojo la tesis expuesta arriba según la cual Heidegger podría valer como el auténtico fundador del teorema *posthistoire*. A la vista de la fama de Heidegger como ontólogo de la historicidad, esta afirmación es suficientemente extraña como para necesitar algunas aclaraciones. Estas tendrán que mostrar bajo qué premisas la historia puede considerarse finalizable; y cómo en ello entra en juego la diferencia entre fin y meta. Con el concepto de un tiempo «después de la historia» se conecta en principio la idea teológica de que Dios vendrá a buscar un día el mundo creado y *eo ipso* arrojado al tiempo; y ciertamente en el momento, incomprensible por parte humana, en que él termine con el tiempo. Si se traducen estas ideas en el marco de una lógica interior del mundo, surge la presunción de que la historia en su totalidad tiende a un fin; expresado con más exactitud, a un punto de desembocadura en el que el proceso histórico termine consigo mismo. Este podría alcanzar un punto así cuando se acabaran las energías que hasta entonces habían impulsado hacia delante o cuando se hubieran apaciguado los conflictos hasta entonces dinamizadores. A diferencia del cierre

trascendente que ponga Dios, un final así sería por parte humana comprensible y constatable. Es sabido que hasta ahora estas ideas se han discutido sobre todo en las tradiciones hegelianas, en las que se introdujeron como posibles criterios de entrada en la poshistoria el establecimiento del Estado de derecho en la época napoleónica, la desaparición de las luchas de clase a consecuencia de la Revolución rusa o la satisfacción de la búsqueda humana de reconocimiento (o bien su miniaturización hedonista) en el sistema de consumo liberal.

Desde el trasfondo de lo dicho hay que hacer plausible ahora que también ha habido una senda no-hegeliana a la tesis de la *posthistoire*, aunque esta apenas se hiciera explícita en las discusiones correspondientes. Según nuestra interpretación, Heidegger, a partir de fuertes intuiciones en la diagnosis del tiempo, siguió ese camino alternativo para el establecimiento del final de la historia, antes de que se alejara de él bajo la presión de su imperativo neoheroico, para dedicarse a producir o a dejar que se produjeran actas, obras o aconteceres histórico-universales supuestamente decisivos.

Como auténtico antecesor de la teoría no-hegeliana del final de la historia (quizá habría que hablar mejor de una visión o de un sueño diurno), apoyada coyunturalmente por Heidegger, hay que nombrar a Fiódor Dostoievski, sobre todo con su novela de 1864, *Memorias del subsuelo*. En esta obra se ha de reconocer tanto el acta de fundación de la moderna psicología del resentimiento como también la del afecto anti-globalización, en caso de que se permita la redatación anacrónica de esta expresión. El hablante del virtuoso monólogo que constituye la primera parte del libro —un preludio amargo y cómico a la antropología filosófica en primera persona— es la figura de lo que hoy se designaría como un «perdedor» de la modernización,

que encarna una variante neurótica del último hombre de Nietzsche, un personaje con resortes impulsivos rotos, que solo puede satisfacer su deseo de autoestima mediante el disfrute por sus humillaciones. Se trata de uno de esos que han inventado la infelicidad y hacen guiños a la misma. Se ha instalado en una «semidesesperación fría, asquerosa», en una «semicreencia», en una «falta de perspectivas sofisticada, y sin embargo en parte desesperanzada», que le sirve de punto de apoyo de Arquímedes para sacar de quicio el mundo de los espíritus progresistas[67]. En su feo agujero (como se designa a su miserable vivienda subterránea, elegida de modo consciente, a las afueras de San Petersburgo) el orador se presenta como crítico vehemente del *way of life* occidental; nosotros diríamos como enemigo de la globalización. A la vez se reconoce como hombre del presente y defiende la tesis de que «el ser humano del siglo XIX» está obligado moralmente a ser un ser sin carácter; una frase que en la cascada de palabras que sigue es la única que se parece a una convicción mantenida. Proporciona al hablante la máxima satisfacción comportarse como un antropólogo que aporta la prueba de que los ideólogos pro-occidentales, que marcan el tono, hoy día, del mercado, de la distensión y de la amabilidad humana universalizada, habrían echado las cuentas sin los seres humanos auténticos; más exactamente, sin su desagradecida y rebelde libertad, que no significa otra cosa que el talante caprichoso, que se manifiesta una y otra vez, de ponerse en contra de todas las disposiciones dadas, aunque se trataran de las de la felicidad general. En este contexto se formula la conocida tesis neocínica de que el ser humano es un animal de dos patas desagradecido. Con razón pudo decir Nietzsche, acerca de la «horrible y cruel obra» de Dostoievski, que nos pone ante los ojos la mayor burla del «¡conócete a ti mismo!». Por clara

intuición, el escritor de esta confesión se entiende como una criatura del aburrimiento, como testimonio de una existencia que carece de convicciones, tareas y responsabilidades. Su torrente de escritura constata lo que le viene a la cabeza en ese momento al autor, sin llegar a un punto de vista ni a una verdad repetible. Así, el habla desatada de la voz proveniente del agujero del subsuelo demuestra hasta qué punto llega la imposibilidad de participación en una historia con sentido.

Les juro, señores, que no creo ninguna palabrita, pero realmente ninguna, de todo lo escrito aquí. Es decir, sí creo en ello, pero en el mismo instante, por motivos desconocidos, siento y sospecho que miento más que hablo.

«¿Y para qué ha escrito entonces todo eso?», me preguntarán. ¡Siéntense durante cuarenta años sin hacer nada en un agujero de sótano! ¡Y esperen hasta que llegue alguien y se interese después de cuarenta años por cómo le va! ¿Se puede dejar cuarenta años solo a un hombre desocupado?[68].

Sigue siendo decisivo que la persona sin compromiso se refiera siempre, con la clarividencia de su mirada malvada, al objetor del *modus vivendi* propio, al que encuentra en la secular antropología de los partidos progresistas occidentales. Los progresistas, sean de color liberal o de color socialista, se hicieron partidarios de la idea de que el ser humano es un ser con necesidades en principio susceptibles de ser satisfechas, y dedujeron de esto diversas políticas de satisfacción, cuyas diferencias estratégicas no pudieron disimular que en el fondo querían lo mismo.

Esta convicción encontró su símbolo público en el Palacio de Cristal londinense, el edificio entonces más grande de la historia

de la arquitectura, que había sido construido en el tiempo triunfalmente corto de diez meses, en 1851, para albergar la primera Exposición Universal en Hyde Park, y que fue emplazado de nuevo, desde 1854, en Sydenham, cerca de Londres, como parque-*indoor* de vivencias, en proporciones más amplias. Para la articulación de las tendencias civilizatorias del siglo XIX ese edificio tenía una importancia solo comparable con la del World Trade Center de Nueva York, que por su derrumbe en septiembre de 2001 igualó simbólicamente los derechos del Palacio de Cristal. La gigantesca edificación de Sydenham ponía a la vista de los ciudadanos de su tiempo un *World Satisfaction Center* en el que se podían reconocer los últimos objetivos del modo de vida progresista. El hombre en el agujero del subsuelo se fecha con toda conciencia como contemporáneo del Palacio de Cristal, pues entiende con qué finalidad fue construida la soberbia construcción. El templo de satisfacción sirve, como centro de culto del proyecto antimetafísico de la Modernidad, para disuadir al hombre satisfecho, evaluado, ecualizado y discretamente animalizado de seguir utilizando su libertad. En este receptáculo que lo cubre todo habían de llegar a su equilibrio poshistórico las tensiones creadoras de historia.

Contra esa pretensión interviene el observador del Este, que por motivos antropológico-cristianos postula la no-interrupción del deseo:

Cúbrale usted (al ser humano) con todos los bienes de la tierra, anéguelo en felicidad hasta las orejas, de modo que a la superficie de la felicidad solo suban ya pequeñas burbujas, como sucede en el agua, consígale un bienestar tal que no le quede otra cosa que dormir, mordisquear pan de jengibre y ocuparse

de que la historia siga su curso [es decir, practicar sexo; P. S.]; aun así le hará alguna jugarreta, por fastidiar, por mera ingratitud. Pondrá en juego incluso los panes de jengibre…[69].

Con esta intervención en contra de la política de la felicidad adquieren relieve dos modos claramente diferentes de poshistoricidad. En el primer modo el ser humano participa en el sistema de satisfacciones, pero, para preservar su honor como ser humano, es decir, como negador libre de la situación, abandona de tiempo en tiempo el palacio de cristal, y en caso extremo elige por puro antojo la locura y la autodestrucción; en el segundo modo, es verdad que el ser humano queda excluido de las ventajas de la existencia en la esfera de confort, pero encuentra su satisfacción en menospreciar el contento de los habitantes del palacio. También el menospreciador pasivo vive en una situación poshistórica, con el matiz de que su poshistoricidad conserva rasgos de la existencia pre- y extrahistórica, dado que nunca ha participado en las luchas por una satisfacción histórica, y tampoco está dispuesto a luchar *a posteriori*. Del primero se sigue la *posthistoire* cómoda de la libertad reducida a arbitrariedad absurda (mitad cultura tardía, mitad escena de violencia); del segundo, la *posthistoire* incómoda del resentimiento, que se autosatisface mediante su profundidad real o supuesta y, si no, queda condenado a la letargia. Mientras que en el sistema de confort el sufrimiento y la duda están abolidos o al menos permanentemente disminuidos (¿… qué clase de palacio de cristal sería si todavía se pudiera dudar en él?»), a los del partido del resentimiento solo les queda la opción de un sufrimiento deliberado.

Mientras tanto, estoy convencido de que el ser humano

nunca renunciará al sufrimiento real, es decir, a la destrucción y al caos. El sufrimiento: él es el único fundamento de la conciencia[70].

Como es natural, el observante-menospreciador del palacio de cristal no tiene un proyecto alternativo. A pesar de ello, permanece parasitariamente referido a la desaparecida historicidad de los otros y participa de su final en tanto su propio menosprecio depende de este. O los seres humanos se engañan a sí mismos en el palacio de cristal, y la historia tampoco está para ellos al final, o estaría de hecho acabada, pero entonces no significarían mucho ni su estar-al-final ni las satisfacciones proporcionadas por el palacio de cristal, porque, como el hombre del subsuelo quiere demostrar, la decisión humana de sufrir y dejar sufrir tampoco se borra bajo condiciones poshistóricas. Con su voluntad de sufrimiento se libra de la exigencia de admirar los logros del exitoso partido histórico. En su autenticidad masoquista, el primer adversario de la globalización hace que rebote el prurito de superioridad de los progresistas; aunque se encuentre indefenso frente a la envidia de estos. Al mundo feliz opone la tesis de que es posible otro mundo, un mundo en el que aparece aún suficiente sufrimiento como para poder dar la espalda fríamente a la historia y a su aquietamiento en satisfacción general.

Antes de que expliquemos hasta qué punto Heidegger, sesenta y cinco años después, hará consideraciones muy semejantes, aunque con acentos desplazados y mayor peso metafísico-histórico, recordaremos a un segundo pensador de origen ruso cuya obra va unida inseparablemente al tema del «fin de la historia». A más tardar a principios de los años treinta, poco después de que Heidegger entrara en el estado de ánimo

del aburrimiento poshistórico, Alexandre Kojève había concluido de sus estudios de Hegel que la historia de la humanidad había llegado a un cierre objetivo. Kojève compartía con Dostoievski la perspectiva antropológica bajo la que la existencia humana se presenta como una serie de luchas surgidas del anhelo de satisfacción. Sin embargo, mientras que el novelista, a la luz de su doctrina religiosa de la libertad, interpreta la satisfacción como goce narcisista por una rebelión que siempre sigue adelante y nunca lleva a ninguna parte, Kojève entiende la satisfacción como un objetivo alcanzable de las luchas por el reconocimiento de los demás. El concepto de «reconocimiento» se convierte así en la clave política, psicodinámica y espiritual de la historia universal, dado que el anhelo de reconocimiento, en tanto insatisfecho, constituye la razón necesaria del desarrollo de las luchas históricas, mientras que, satisfecho, encierra la razón suficiente para el fin de las luchas y con ello para el término de la historia. El cumplimiento o no cumplimiento del deseo humano de ser reconocido como sujeto libre y fuente soberana de negatividad determina la diferencia entre la conciencia feliz y la infeliz. El movimiento histórico se resume en los conflictos en cuyo transcurso se abole la conciencia infeliz como tal y se transforma en conciencia feliz.

Para este drama Kojève toma en consideración como agentes histórico-universales a los dos miembros de una pareja ficticia conflictiva, las figuras de señor y siervo, que conocemos por la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Las posiciones fundamentales en la lucha de ambos constituyen la sustancia de una historia totalmente antropologizada. Partiendo de un duelo imaginario en el origen, en el que chocan dos libertades como figuras de un orgullo surreal, el campo humano se divide en vencedores y vencidos, accediendo los primeros al papel del

señor, mientras que los últimos van a parar a la posición del siervo, que ha de responsabilizarse en el futuro de las bases materiales de la libertad del señor. Con ello comienza la era del trabajo en su forma heterónoma y de las luchas contra esa heteronomía. Es a la vez el periodo de la conciencia infeliz en ambos lados: el señor sigue insatisfecho en su demanda de reconocimiento, dado que por su actitud servil el siervo no entra en cuestión para el señor como fuente de reconocimiento de igual a igual, mientras que el siervo está condenado, por el hecho de ser siervo, a la no-satisfacción, o bien a la satisfacción sustitutiva de la religión.

En esta descripción de una lucha todo pende de la segunda postura, que se caracteriza porque el siervo, dicho históricamente, el tercer estamento, se entrena y fortalece por el trabajo que hace, hasta que tiene en sus manos los medios para amotinarse con éxito. El sistema de esos medios se codifica en el Estado civil de derecho. Y tan pronto como ese Estado alcanzara su formato universal, la historia, como secuencia de luchas por el reconocimiento, llegaría a su final inmanente; habría despuntado una era de la conciencia satisfecha. El giro *tutti contenti* de *Le nozze di Figaro* de Mozart y Da Ponte (según Beaumarchais) es la primera expresión de la poshistoria.

Desde entonces el ser humano no ha de consumir su libertad ni en la esforzada negación de lo dado, es decir, en la transformación de la naturaleza por el trabajo, ni en la rebelión contra el señor como explotador del trabajo servil. Se constituye como un parado feliz, es decir, como poseedor de una fuerza de negación que ya no encuentra objetivos para ataques serios; se transforma en *Homo ludens* poshistórico. Los contenidos de la posthistoria son o contemplativos o divertidamente animales; para llenar las largas tardes de la poshistoria, además del trabajo

ya no servil, apoyado en máquinas, nos queda el arte, la sexualidad y el *non-sense*.

La construcción de Kojève deja que la historia se pare en la satisfacción lograda de la conciencia. Pero el filósofo paga un alto precio por su tesis jovial: ha de asumir la equivocidad que supone el dividir el sentido de la expresión «fin de la historia» en una lectura principal y otra empírica. Aun cuando, por principio, la historia haya llegado al final, sea con la terminación de la *Fenomenología* de Hegel bajo el lejano tronar de los cañones en la batalla de Jena, sea a causa de la Revolución rusa y de su violenta consolidación por Stalin, no se ha conseguido, de hecho, alejar del mundo la vergüenza de que se haga esperar en el escenario político-mundial el Estado de derecho universal y homogéneo (socialista). Así que la historia está al final, pero no en la meta. Por eso Kojève no puede llegar más allá de una semi-poshistoria, en la que empíricamente queda mucho por hacer, aunque por lo que respecta a sus principios teóricos esté todo hecho. El reflejo de esta situación se muestra en la ironía con la que la conciencia feliz del filósofo comenta sus perturbaciones por la infelicidad residual del mundo. La ironía filosófica, que no es socrática ni romántica, sino poshistórica, dicta el recurso de Kojève al concepto del sabio, con el que se relegitima de forma provocadora en suelo moderno la fatal disociación antigua del colectivo humano entre los sabios y los no-sabios. Solo en el Estado universal real la ironía del sabio se transformaría en humor. Si coincidieran final y meta, el sarcasmo vanguardista, que delata elementos de impaciencia con los que se han quedado atrás, puede diluirse en contemplación y retrospección benévola.

3 Afirmación del peligro: ¡vuelta a la historia!

Finalmente hay que mostrar cómo la seriedad de Heidegger despliega un programa de contraste con la ironía de Kojève, en tanto asume la línea, retrotraíble a Dostoievski, de una teoría no-hegeliana del final de la historia. De hecho, Heidegger elige una posición semejante en muchos aspectos a la del hombre del subsuelo. También el fenomenólogo de la existencia inauténtica y del aburrimiento profundo es en cierto modo un observador del palacio de cristal, aunque no lo nombre como tal sino que lo traduzca a expresiones como «tráfago», «medianía», «inautenticidad», «ambigüedad», «manipulación» o «técnica». Está convencido, no obstante, de que las formas de vida del mundo técnico, analgésico y orientado a la felicidad fuerzan a que el «potencial metafísico del ser humano», por hablar de un modo así de conservador, se quede en barbecho. A diferencia del irónico hegeliano, Heidegger no puede conformarse con una política de alegre reanimalización del ser humano y de relajación suya en el divertimento. El motivo de ello hay que buscarlo en una interpretación de la satisfacción con la que Heidegger va más allá de Dostoievski y Kojève. Para él la satisfacción solo puede encontrarse en el marco de una metafísica de la llamada, o sea, en una ontología medial, en la que el ser-ahí se entiende como utilizado por el ser mismo. Para estar satisfecho en el mundo de Heidegger no basta dar testimonio de la inagotabilidad de la negatividad humana, ni alegrarse por la sabiduría occidental y vesperal. Aquí se exige que despiertes del borreguismo óntico y te transformes en un enviado y en avanzadilla del ser.

Heidegger ontologiza el vanguardismo en tanto vincula la posibilidad de la satisfacción a la posibilidad de una llamada, en

virtud de la cual puedes ser enviado como vanguardia del ser en lo relativo a sus propios asuntos. Hemos visto antes que el ser temporalizado, que en la actualidad del estado de ánimo habla a cada uno de los coetáneos, quiso sumergirlos primero en un gran baño de aburrimiento. De ahí se siguió la bizarra figura de una vanguardia llamada a penetrar en el corazón mismo del aburrimiento, es decir, en el más profundo no-tener-ya-nada-que-hacer. No obstante, Heidegger no quiere entender esto como una llamada a la oblomovización de Occidente. En el dialecto del aburrimiento, el ser de 1930 dice a aquellos que pueden oír, y quieren, algo así: «Te necesito para mi último plan, el de preparar al ser-ahí para que acabe con el hacer-historia como hasta ahora. ¡Tienes que consagrarte tú mismo a esa élite de la demisión, desenmascarando la historia como tal como huida colectiva hacia delante y ayudándola a volverse contra ella misma!».

Para acortar el asunto queremos mostrar ahora cómo Heidegger acogió ese encargo paradójicamente codificado y falsamente descifrado. Sucumbió a un malentendido, porque está claro que él escuchaba una segunda voz en su oído, que dejaba en él una instrucción opuesta. Lo que llamamos aquí la «segunda voz» es un conjunto de preocupaciones antropológicas relativas a la transformación del ser humano en la civilización técnica, y cuyo desarrollo puede contemplarse en la teoría antropológica, solo poco después articulada, de Arnold Gehlen. El joven Heidegger está implicado en un discurso sobre la esencia de la modernización como procedimiento de distensión, alivio o descarga; comprende con gran presencia de espíritu que la descarga desarrollada sustrae los fundamentos a su propio oficio, la filosofía como metafísica.Puede que la filosofía conlleve el impulso a sentirse en casa en todas partes, pero es

evidente que ese impulso es desviado en el presente en otras direcciones; por su satisfacción por medios ilustradores, turísticos e informáticos abandona, tanto en la época de Heidegger como ahora, el cauce de la filosofía y se filtra en instituciones y actividades de cuidados modernos de la existencia. La llamada globalización, que caracteriza el discurso mundial desde hace decenios, solo constituye, desde este punto de vista, el modo más actual de desvío no-filosófico del impulso a sentirse en casa en todas partes. Según este análisis, el ser humano del presente muestra la tendencia a descargarse también de la metafísica y de la autorreflexión. Bajo ninguna circunstancia Heidegger puede ser espectador de ello sin formular un programa de resistencia.

Esto se basa en un diagnóstico a gran escala del tiempo, en el que confluyen motivos fichteanos y kierkegaardiano. Si en sus consideraciones sobre *Los caracteres de la Edad Contemporánea,* de 1806, la partida de nacimiento del diagnóstico filosófico del tiempo, Fichte había determinado su presente como la «era de la pecaminosidad cumplida» (es decir, como época de cambio, tras la cual solo puede irse hacia arriba), y si en sus polémicas de los años cuarenta del siglo XIX contra el conformismo del espíritu del tiempo Kierkegaard había calificado al «público» como una no-persona colectiva —y como fuente de irresponsabilidad—, de donde saldría más tarde el retrato del *Man* en *Ser y tiempo*, Heidegger, en la época de los *Cuadernos negros* (1931-1948), se consagra a una inquisición cada vez más profunda contra el activismo de la moderna civilización técnica.

La investigación de las fuentes del mal en el mundo culmina en una seria reconstrucción filosófica del comunismo. Como oligarquía (es decir, como dominio de pocos) de partido, el comunismo encarna las tendencias más íntimas de la

Modernidad. Pone en marcha la «intriga» de los gobernantes, como la contribución rusa al tecnopragmatismo omniutilizante[71].

Al diagnosticador de la «intriga» omnipresente, que mide con la misma vara el imperialismo británico, el republicanismo francés, el americanismo, el bolchevismo y el nacionalsocialismo, también le salta a la vista de manera ocasional la contribución judía a la movilización de todas las cosas por la voluntad de uso. Está claro que algunas anotaciones precarias de los *Cuadernos negros* permiten hacer el reproche de «antisemitismo». Aunque sería más sensato comprobar si es correcto el diagnóstico de Heidegger —que los cómplices de la intriga, metafísica y técnica, conducen fatalmente a la devastación de todas las cosas, lleven o no lleven las agencias de la devastación los nombres de colectivos históricos concretos—.

La segunda voz que escucha le exige conectar el asunto de la filosofía con el asunto de la carga; y, dado que la descarga representa un *fait accompli*, con el asunto de la carga repetida y reproducida. También por ello la repetición es el alma del pensar; ayuda al pensador en la tarea de enfrentarse sin falsos consuelos al asunto siempre igualmente pesado del pensar. Si la descarga moderna incluyera *per se* la tentación de olvidar la filosofía, entonces habría que identificar a aquella como la enemiga con cuya represión el asunto de la filosofía se alza y cae. Dado que es innegable que se ha producido, y que por eso mismo las premisas del pensar han cambiado radicalmente (incluso si los filósofos académicos, gracias a su acostumbrada ignorancia, no han percibido nada de ello), de lo que se trata ahora es de dar espacio en el pensar al asunto de la carga. Carga tras la descarga significa «recarga».

Afirmo que la recarga constituye el núcleo de lo que puede

designarse como «política de Heidegger». Ya la evocación del aburrimiento en la lección *Los conceptos fundamentales de la metafísica* solo puede valorarse si se la entiende como parte de un procedimiento de recarga. A la nueva colectividad de vanguardia no se la convoca para aburrirse hasta el final de los días como élite del vacío (como piensa cierto asiático que no ha entendido bien a Heidegger), sino para demostrar que también hay gentes todavía hoy que no se toman las cosas a la ligera, a pesar de que la mayoría sí sucumbe a la tentación del consuelo. Dado que la locura del estar abierto a la verdad del estado de ánimo del presente es lo más difícil que se puede pedir a personas coetáneas, el camino a la propia época para «nosotros» pasa por ese examen. El ser nos necesita en principio como seres-ahí dispuestos a cargar con el peso de la falta de evidencia o conmoción. El pago por ello se muestra en que despierta en nosotros la nostalgia por el sentido del ser olvidado. Pero, como está claro que nuestro tiempo presente no está en disposición de formular una tarea de forma concreta, el proyecto histórico que pudiera conmovernos tiene que venir a nosotros desde el futuro aún velado.

Con ello, las cuestiones ontohistóricas decisivas rezan lo siguiente: ¿Qué es lo que nos espera? ¿Qué tendrá fuerza suficiente para arrastrarnos tras de sí por nueva convicción? ¿Qué sucede hoy tal que nos necesite como medios suyos? El acre adviento en el aula de Friburgo de 1929 se enquicia formalmente en un adviento ontológico en virtud del cual hemos de dejar que acontezca con nosotros la formulación positiva de un sentido futuro de ser. Naturalmente, Heidegger sabe tan poco como cualquiera acerca de cómo podría sonar un nuevo imperativo del ser, pero piensa que ha entendido en qué actitud hay que ir a través del adviento; a saber, dispuesto a la

recarga. Por eso le parece bien que todo lo grande esté en el ataque, como estatuye al final de su discurso del rectorado gracias a una dudosa traducción del griego. Quien como vanguardia del aburrimiento ya se ha abandonado a la verdad del presente, lleva consigo los presupuestos para alinearse en una fila de atacantes para tareas que tengan que ver con el futuro de la verdad.

Sobre ese trasfondo hay que realizar una aclaración respecto a que la participación de Heidegger en la introducción del llamado principio *Führer* [conductor] en la vida académica, que constituyó el núcleo de su rectorado, objetivamente no fue sino la introducción de los principios *trainer* y *raining* en el existir. «Entrenar» significa estructurar su vida en series de ejercicios de carga constante y creciente, y ese es el modo exacto en el que consigue validez el principio de recarga en los descargados y desorientados.

El «ejercicio espiritual de Heidegger» seguirá siendo incomprensible mientras no se reconozca en él también la entrada del deporte en la política posmoderna. Pues el deporte es la forma de esfuerzo que propiamente no va de nada y que sin embargo se utiliza para la reproducción del sentido para elevados y extremos requerimientos. También el campo político participa a su modo en este giro hacia la deportización, ya sea en las formas del *fair play* democrático, ya sea en la figura de los nuevos tipos políticos de deporte serio, con los que se reclama una dictadura que vuelva a acuciar a los descargados.

No sin perspicacia dejó sentado Mussolini que la fuente del fascismo era el horror por la vida cómoda. Todo habla a favor de interpretar esto como la sentencia clave para los años treinta en Europa; constituye la respuesta católico-occidental y deportivo-marcial a las objeciones del hombre del subsuelo a la

existencia disipada en el palacio de cristal. De hecho, también en Occidente el hombre descargado se rebela contra su cerco de ofertas de felicidad, pero la rebelión sucede no tanto al estilo de la destrucción deliberada, como sugería Dostoievski, aunque no falten ejemplos al respecto, sino más bien al de la libre autocarga, es decir, al estilo del deporte.

La idea de conducción [*Führung*] de Heidegger en torno a 1933 ya implica la dictadura del entrenador, que se ocupa de que sigamos en forma como equipo para el próximo capítulo de la historia, aunque no está claro en absoluto a qué *match* nos quiere enviar la historia. De todos modos ahora se perfila cómo el adviento ontológico adopta el estado de ánimo de un partido final, en el que el equipo de la incomodidad se enfrenta al de la comodidad. Desde la perspectiva de Heidegger, lo que suceda ahí es siempre y exclusivamente un juego por la verdad del ser, que se lleva a cabo en la arena de la época actual de mundo. Ahora está dispuesto a interpretar el «nosotros» como equipo nacional y ello le lleva momentáneamente a una relación con Hitler, al que está dispuesto a dar un papel como asistente del entrenador nacional; aunque por lo demás esté claro que tampoco Hitler representa más que un medio subordinado y que no puede tener ni idea de lo que pueda acarrear su colaboración.

En realidad, Heidegger utiliza la figura concreta del movimiento nacionalsocialista para articular su esperanza de que la historia no haya llegado a su final en la niebla silenciosa del aburrimiento. Apuesta todo a la hipótesis, a la exigencia incluso, de que el ser del tiempo actual, mientras permanece en este estancamiento que sentimos nosotros, los auténticos, se vaya recogiendo en sí para dar un salto epocal. Y ese salto nos necesita, ya que es el gesto con el que nosotros colaboramos a

llevar a cabo la historia concebida existencialmente. El salto efectúa el movimiento hacia delante que pertenece a la coejecución del porvenir; él nos necesita, porque no sucederá sin nuestro ánimo. Y nuestro ánimo expresa la idea de que, en caso de peligro, solo el camino hacia delante conduce ya más allá. Así que si quiere conceptualizarse la «política de Heidegger» hay que mostrar cómo confluyen en ella la recarga poshistórica por deportización del esfuerzo en la vida con el horror ante el fin de la historia, que significaría a la vez el final de la filosofía.

No se necesita aquí describir en detalle esta confluencia. Su sentido estratégico —forzar el desarrollo o el recomienzo de la historia, está demasiado claro—. Quien ha interpretado el ser como tiempo habría admitido la aniquilación del ser si hubiera reconocido el fin de la historia. Esto quedaba fuera de las posibilidades de Heidegger. Él se aferraba a su pretensión de estar en medio de un adviento, desde el que algo nuevo y algo grande nos plantea sus exigencias. Por eso la historia ha de quedar abierta, y su final, aunque presente actualmente como posibilidad actual, ha de posponerse una vez y otra. *Tant pis* para los afectados si no hay nada más atractivo que un nacionalsocialismo como oferta actual para impulsar el adviento. ¿Cuándo fue la historia exigente a la hora de reclutar a sus agentes?

Debería quedar claro que no hay vínculo interior alguno que una la doctrina de Heidegger de la historicidad del ser con su toma de partido por el movimiento del nacionalsocialismo. Es sabido que las mismas ideas caracterizaban el comportamiento de autores como Merleau-Ponty y Sartre, cuyo compromiso político los condujo al bando de la izquierda. Como el maestro de Messkirch, esos pensadores estaban convencidos de que no nos encontramos frente a un mundo movido históricamente,

sino «que el mundo nos rodea y produce»[72]. Todo lo que el pensamiento de Heidegger podía necesitar en aquel momento era un «movimiento» lo bastante heroico al que se pudiera proyectar el postulado de la historia recurrente. Esto lo hubieran podido ser de igual modo tanto el *New Deal* de cuño rooseveltiano como la Revolución rusa, si el destino del pensador hubiera sido existir al mismo tiempo como americano estadounidense o como ruso soviético. Al igual que innumerables irritados de su época, Heidegger se vio urgido a la siguiente pregunta: ¿cómo se va desde aquí a la gran historia?, y cuando se topó con la información («a través de la Revolución marrón»), estuvo dispuesto a poner sus energías al servicio de la prometedora hipótesis. Deducir de esta toma de partido un nazismo sustancial de su pensar, como se vuelve a leer una vez y otra en determinada bibliografía, no está justificado, por muy desagradables que sean los discursos del filósofo de ese tiempo crítico. Lo que queda en pie de todo ello es que por medio de esas interpretaciones se sabe más de las intenciones de los intérpretes que sobre el autor implicado.

Decisivo es solo que Heidegger tuvo que revisar en un breve espacio de tiempo la sobreinterpretación en la historia del ser del movimiento nacionalsocialista, porque gracias a su colaboración con él pudo darse cuenta de en qué genero de sociedad había caído. Hubo de asumir incluso el giro objetivamente irónico de que en ese movimiento se hizo visible la forma de explosión del mundo del aburrimiento. Con él no se hizo notar ningún nuevo giro de la historia del ser; más bien, con ese ataque de la voluntad de poder, se desveló con la mayor claridad posible un rasgo fundamental del subjetivismo olvidado del ser. Si se acepta el punto de vista del hombre desde el subsuelo se agudiza al máximo la ironización del intento de Heidegger de colaborar en

lo contrario de lo que quería. La política de Hitler, vista desde el subterráneo de San Petersburgo, no era otra cosa que el intento de tomar bajo control alemán el palacio de cristal y garantizar la comodidad de los nuevos señores por el añadido de un voladizo en el Este. En lugar de una nueva atención para con nosotros de la verdad aconteciente, se produjo el retorno a la esclavitud y a la caza del ser humano como formas deportivas poshistóricas de poder. Lo que quería ser una huida de la vida cómoda fue el blindaje exterior del palacio de cristal con los medios más brutales.

Heidegger sabe, como poco desde 1934, que ha fracasado como acelerador del adviento. Se precaverá en adelante de seguir de diletante en el forzado hacerse-útil para el cambio de época. Desde entonces acentúa la necesidad de la espera y busca nuevos aliados con los que pudiera configurar otro «nosotros» para la preparación alternativa de la época demorada. En esta situación se vuelven importantes para el pensador los poetas[73], sobre todo Hölderlin, porque son los testigos principales del aprieto que significa formar la vanguardia de un tiempo indigente. Dado que ahora el acento se desplaza al montaje y apertura del mundo poético, el concepto de «obra» se vuelve importante; entra incluso temporalmente, en la fase media del «camino del pensar», en el centro de las reflexiones heideggerianas. Por muy hueco que parezca al escucharlo por primera vez, con su ayuda puede constatarse que los colectivos en los que sucede la historia no solo se constituyen mediante estados de ánimo, sino más aún mediante obras que hay que realizar, sean obras estatales u obras de arte. Ambas pueden interpretarse como receptáculos del salir-a-la-luz de la verdad. Por ellas se lleva la creación de Estado, la creación de arte, incluso *ex negativo* la creación de palacios de cristal y su esperable corrección, a una perspectiva de la historia

de la verdad.

El precio para la alianza con la creación es alto. Heidegger ha de asumir que también la filosofía como metafísica, que él quería defender al principio, ha llegado a su fin. Lo que según él sigue imperturbable es la época del olvido del ser como época de despliegue de la técnica. A esta se dirige la mirada del Heidegger tardío, una mirada extremamente abstracta, para la que el bolchevismo, el fascismo y el americanismo solo significan tres variantes del mismo asalto a la totalidad de lo existente. No es necesario subrayar que no basta con esas miradas desde demasiada altura; lo que a la espera ha de ser preparado en adelante no es solo otra época del ser, sino también otra era del pensar creador. Este otro pensar habría de sustituir la explotación de lo existente por una ética de la protección. Con este giro quietista llega a su fin la excursión política de Heidegger. El resto es limitación de daños.

Quiero acabar observando que la cuestión de si hoy en algún modo se puede o es lícito siquiera adherirse todavía a Heidegger ya no se plantea para nosotros de la manera en que lo hacía tanto para los adorantes de 1950 como para los anatematizadores de 1964 (año de aparición del polémico escrito *La jerga de la autenticidad*, de Theodor W. Adorno) o de 1987 (el año de los alborotos-Farías). Esto guarda relación sobre todo con la circunstancia de que para los contemporáneos de 2015 los acaloramientos de la filosofía de la historia se han desvanecido en un mero desasosiego lejano. Si en torno a 1933 un filósofo pretendía conmoverse con el imperativo «¡Adelante, hacia la historia!», en la inteligencia contemporánea esto apenas provoca ya reacciones apreciables. La filosofía actual ya no tiene mucho que decir sobre el fenómeno historia, excepto que no puede estar completamente al final. Por lo demás, ya no se sabe

muy bien qué ha de significar «historia» si se prescinde de sus formas narrativas. Uno recela en todo caso de las «grandes narraciones». El *statu quo* se expresa en la llamada «¡De vuelta a la moral!», que dicta entretanto los órdenes del día; y también en la forma «¡De vuelta a la religión!». La nueva situación ofrece la ventaja de que con ella la tentación oportunista del ir-con-los-tiempos se ha vuelto inoperante entre los filósofos. No puede haber un segundo Heidegger. Fuera del gremio aparece claro que el oportunismo ya no necesita los pretextos de la historia ni de su metafísica. Los modos y los espacios de tiempo del negocio han absorbido el ser y su historia. Un *modus operandi* posontológico y poshistórico se ha impuesto prácticamente por todas partes.

El único lazo que nos une aún con la época de Heidegger y sus formas agitadas de pensar puede asociarse a esta figura retórica: «El tiempo plantea las tareas y nosotros hemos de solucionarlas». Esta es la pequeña moneda que expendemos para una vida comprometida. Que Heidegger quisiera pagar con un billete demasiado grande es algo que consideramos hoy su problema, no el nuestro.

Lo que hoy da realmente motivos de preocupación es el hecho de que el drama europeo y alemán de los años treinta del siglo XX encuentra en la política actual de los Estados Unidos de América un posludio inquietante. A la vista del caso de Heidegger, entendemos mejor dónde está el peligro, para el curso venidero del mundo, de un regreso, lanzado hacia delante, a la época en la que la historia era todavía historia. Puede que los europeos de hoy consideren anacrónica la regresión americana al vanguardismo, que es a la vez unilateralidad, pero a los ideólogos de Washington en el poder les parece que esa es justamente su misión histórica. Algún escritor de discursos le

hizo decir a George W. Bush en el año 2001 lo siguiente: «La llamada de la historia se ha dirigido al pueblo correcto…». Y además: «Nos encontramos en un momento decisivo de la historia de nuestro país y del mundo civilizado; una parte de esa historia fue escrita por otros; el resto lo escribiremos nosotros…».

Los europeos habrían de saber que ya no se puede hablar con gentes que quieren hacer historia. Dado que esto es así, habría que hacer el esfuerzo de explicar a nuestros amigos americanos, todavía accesibles por argumentos, que ni Dios ni el ser han dictado los discursos y guerras de Bush, sino autores a los que, a la luz de nuestra experiencia, requerimos para que digan qué es lo que piensan.

58 Cfr. Bernd Grün, «Fehlbarkeit auf fremdem Feld. Ein Literaturbericht über Heidegger und die Politik», en *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik* [*Martin Heidegger. Un filósofo y la política*], Gottfried Schramm y Bernd Martin (eds.), Friburgo 2001, págs. 13-74.

59 Véanse en este libro págs. 68-76.

60 Cfr. Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen* [*Extracto del mundo encantado. El extremismo filosófico entre las guerras mundiales*], Múnich 1989.

61 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* [*Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad*], Frankfurt 1983, pág. 7.

62 Martin Heidegger, *op. cit.*, pág. 32.

63 Martin Heidegger, *op. cit.*, pág. 89.

64 Martin Heidegger, *op. cit.*, pág. 93.

65 Martin Heidegger, *op. cit.*, págs. 115 y 119. Los resaltes míos.

66 Martin Heidegger, *op. cit.*, pág. 119.

67 Fiódor Dostoievski, *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* [*Memorias del subsuelo*], Stuttgart 1984, pág. 13.

68 Fiódor Dostoievski, *op. cit.*, pág. 42.

69 Fiódor Dostoievski, *op. cit.*, pág. 42.

70 Fiódor Dostoievski, *op. cit.*, pág. 38.

71 Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* IV. Sección *Hinweise und Aufzeichnungen* [*Indicaciones y notas*], vol. 96, *Überlegungen* [*Reflexiones*] XII-XIV (*Schwarze Hefte 1939-1941*) [*Cuadernos negros 1939-1941*], Peter Trawny (ed.), Frankfurt 2014, págs. 149-157. En la pág. 149 se encuentra el giro parafichteano: «Época de la falta de sentido cumplida».

72 «Jean-Paul Sartre» y «Merleau-Ponty», en Jean-Paul Sartre, *Portraits und Perspectiven* [*Portraits y perspectivas*], Reinbeck bei Hamburg 1971, pág. 154.

73 En alemán, *Dichter*: poeta, creador, compositor. *Dichtung*: poema, poesía, composición, creación. *Dichten*: componer, crear, hacer versos. El mejor modo de entenderlo es recurrir a la etimología griega: *poiesis*, que significa «creación» o «producción», todo proceso creativo en general. Como se ve en los párrafos que siguen, en alemán se guarda mejor este sentido originario, que alterna, a la vez, con el de género literario. *(N. del T.)*

Odiseo el Sofista

Sobre el nacimiento de la filosofía a partir del espíritu del estrés del viaje

1 *Polytropos*, el muy viajado

Quien en nuestros días utiliza la palabra «odisea» no piensa por regla general más que en un viaje errante. Un viaje así puede acabar en una llegada feliz; eso es lo que demanda ese modo de pensar, cómodo y conservador en lo referente a la meta, que no quiere oír nada de movimientos vagos si el informe no acaba con la confirmación del hecho de que en casa es donde mejor se está. No obstante, un viaje errante puede acabar también en lo abierto, y esto es lo que corresponde al modo de sentir moderno, que desconfía, en general, de las llegadas y celebra siempre la continuación del viaje; presuntamente porque en todos los posibles lugares se está en principio igual de bien o igual de mal. Así que dime si, según tu gusto, una odisea ha de acabar en casa o si el nombre de «Ítaca» no designa más que una etapa a partir de la cual el viaje sigue con meta conocida o desconocida, y yo te diré quién eres, si un conservador o un moderno.

Si abrimos el libro llamado *Odisea* —atribuido al poeta

Homero, que supuestamente ha de ser el mismo al que debemos la *Ilíada*, el libro de la ira de Aquiles y de la caída de Troya—, una escueta lectura suya nos convence de que los conocidos relatos de viajes errabundos solo tienen peso episódico; ocupan exactamente cuatro de los veinticuatro cantos que constituyen el corpus del relato odiseico (aunque estas divisiones son un añadido tardío de redactores alejandrinos). Los otros veinte tienen un único tema: cómo pudo suceder que Odiseo, el hombre que no supo encontrar durante tanto tiempo el camino de vuelta de Asia Menor a Ítaca, tras veinte años de ausencia, sin embargo, fuera conducido por fin a casa, según la voluntad de los dioses y en correspondencia a su deseo nostálgico. Para quien, por tanto, sea un lector auténtico de la *Odisea* —o, mejor, un oyente, que se deje hechizar en el concierto del discurso del rapsoda—, no hay duda alguna de que se trata de la historia de un repatriado de guerra; mejor aún, de una apoteosis del retorno al hogar. Lo que la *Odisea* celebra en veinte de los veinticuatro cantos es la posibilidad de haber dejado a la espalda una monstruosa guerra de diez años en terreno extraño —a la que se añaden fatalidades náuticas y eróticas, de diez años también, en islas y mares— y, a pesar de todo, al final, volver a ser un griego entre sus semejantes, un amigo entre amigos, un cabeza de familia al lado de su esposa; en una palabra, un hombre que consigue el regreso a la paz. Solo por eso este relato está construido decididamente en torno a Ítaca. Y solo por ello todas las generaciones de griegos posoméricas se convencieron escuchando la *Odisea*, más tarde también al leer sus cantos, del mensaje de que es griego quien consigue dar la espalda a la guerra en el extranjero para volver a dedicarse plenamente a las fuerzas unitivas y a las energías ascensionales de la vida en el lugar propio; incluso a las tragedias, que no pocas veces

acompañan al que regresa.

En una palabra, todavía hoy cuando hojeamos la *Odisea*, leemos la más grande historia de re-civilización de la literatura universal. Ella da la respuesta a la pregunta por la existencia de la cultura griega: «¿Hay vida tras la guerra troyana?». Puede afirmarla en tanto que muestra cómo el proceso del retorno del héroe tiende a un sutil desarme final del héroe, acompañado por política local trágica y por dramas sin fin de relación[74].

Volvamos a leer una vez más el millones de veces leído comienzo de la *Odisea*, y escuchemos cómo el cantor da formato y perspectiva a su objeto:

¡Háblame, Musa, del versátil varón que destruyó la sagrada
plaza fuerte de Troya! Vio después, en un accidentado viaje errante,
ciudades de muchos seres humanos; conoció sus pensamientos y anhelos,
soportó mucho y muy profundo en el ánimo las penalidades del mar,
luchó por su propia alma, por el regreso de sus compañeros […].
Pero cuando en el curso de los años se alzó el año vigésimo,
cuando el hilo del destino de los dioses le ordenó que debía
encontrar forma de regresar a Ítaca, tampoco allí, ya entre los propios
seres queridos, se vio aún libre de miserias…

(I, 1-5, 16-17-19)

Con ello se ha dicho lo suficiente, en principio, sobre la

acción épica. De hecho, la *Odisea*, del canto 13 al 24 y último, no habla más que de los detalles de las dificultades que Odiseo encuentra al regresar a Ítaca (ha llegado a casa pero está muy lejos todavía de volver a tomar posesión de sus bienes). En su casa, antes rica, se han instalado desde hace años un grupo de parásitos, que se han acostumbrado a gozar de los encantos de la vida gratis, comparable todo ello a una sociedad moderna de recreo y rentistas. El héroe que regresa tiene que esquivar sus intenciones asesinas, y a su desvergüenza explotadora el antiguo señor de Ítaca ha de oponer su sentido de honor recuperable, aunque cueste una masacre.

Para nuestra cuestión es importante sobre todo la característica con la que se asigna al héroe del relato una primera determinación cercana. El nombre de Odiseo aparece por primera vez en el verso 48, pero ya el primer verso introduce un epíteto inspirado: *polytropos*, una palabra sobre cuya traducción adecuada se rompen la cabeza los helenistas y los expertos en Homero desde la época de los romanos. Livio Andrónico, con cuya libre traducción de la *Odisea* como *Odusia*en torno al año 200 a. C. comienza la literatura romana, se decidió por el giro *virum versutum*. En 1781 Voss, durante mucho tiempo el traductor alemán de Homero más influyente, lo reprodujo, fielmente desde el punto de vista filológico, como «el muy viajado»[75]; la traducción utilizada arriba de Anton Weiher, del año 1955, pone para ello «el versátil»[76]. Helenistas ingleses de hace tiempo colocaron en este lugar expresiones como *much-travelled* o *crafty* («hábil», «astuto»); otros más recientes trasladan el término libre y poéticamente como *the man of twists and turns*. En su traducción de la *Odisea* el poeta francés Leconte de Lisle transcribió así *polytropos*: *l'homme subtil qui erra si longtemps*, algo que sin duda está muy lejos del espíritu del

original. Ippolito Pindemonte, el artífice de la traducción italiana clásica, reproduce este lugar crítico con la expresión *l'eroe multiforme che tanto vagó*. Si se entiende que en Homero los adjetivos son el alma del movimiento rapsódico, se sabe entonces que su traducción no es en absoluto un asunto de poca importancia. Así como Hegel va a hablar un día del trabajo del concepto, en relación con el mundo de fórmulas de Homero hay que hablar del trabajo del epíteto. Me parece que en este punto decisivo hemos de dar el premio de traducción al viejo Voss, y el accésit a Robert Fagles, que hizo furor en 1990 con su nueva traducción inglesa de la *Odisea*, con la que corrió el riesgo de diluir también los adjetivos de Homero *in twists and turns*, muy en perjuicio del auténtico sonido rapsódico, que no es imaginable sin el eterno retorno de los giros estables.

Así pues, quien quiera saber quién es Odiseo tiene que partir de que en primera línea es el *polytropos*, el hombre de los muchos caminos, el probado en desvíos, el que soporta contratiempos, el arrojado en derredor, el hombre con el que se juega de muchas formas y que una vez y otra, sin embargo, hace lo suyo para que de las jugadas de las circunstancias se produzca al final el único resultado que importa, la consumación del regreso. Porque las dificultades de su regreso remiten a la inquina de los dioses, por eso hay que entender su viaje errante como castigo, aunque no infinito, sino como una carga asumible en tiempo finito con el apoyo de Atenea y mucha pericia por su parte. Así, a diez años de ausencia debida a la guerra se añaden diez años de obstáculos enviados por los dioses. La segunda década la pasa el héroe en gran parte bajo el hechizo de mujeres isleñas mágicamente dotadas, primero con Calipso, que exige siete años de servidumbre sexual en su gruta; después con Circe, que demanda otro año para ella y su lecho sagrado.

La menor parte del tiempo de viaje corresponde a la navegación, las tempestades, los naufragios y las famosas aventuras con los olvidadizos lotófagos, con el caníbal de un ojo Polifemo, con los excéntricos monstruos de los lestrigones y finalmente con los amables feacios, a quienes en agradecimiento por su hospitalidad les cuenta sus aventuras durante una larga velada, la odisea en la *Odisea*.

El *polytropos* es, pues, el héroe del movimiento retardado hacia la meta. Esto le predestina a todas las posibles reinterpretaciones metafóricas y recargas espirituales, pues donde sea que quiera que en culturas posteriores de Europa se retome la estructura del regreso dificultoso siempre entra en juego directa o indirectamente Odiseo. Para los primeros cristianos Ítaca es el paraíso de las almas; en san Agustín es el corazón del ser humano, siempre intranquilo y envuelto en prácticas, hasta que encuentra reposo en Dios; en Novalis la respuesta románticamente correcta a la pregunta ¿adónde vamos? es «siempre a casa», y todavía para Hegel la *Odisea* constituye un símbolo del viaje universal del espíritu, que de su exilio en la exterioridad encuentra el camino a casa finalmente en la llegada reflexiva de la idea a sí misma.

Como *polytropos*, Odiseo es el hombre al que se le estira en el potro de tormento de la demora. Su versatilidad no es, por tanto, más que el envés de su constante sufrimiento. Es en realidad un héroe de pasión, un hombre doliente que sufre de impedimentos al regreso, incluso allí donde las circunstancias parece que deparan demoras agradables. Un héroe de pasión o de padecimiento no lo es solo cuando durante días dribla a la muerte ante sus ojos en medio de las olas encrespadas por Poseidón o cuando los bárbaros se comen vivos a compañeros suyos; lo es también cuando descansa durante años en los brazos

de la ninfa Calipso. Amante invitado nocturno de la diosa, se sienta durante el día en la playa de la isla de Ogigia y llora lágrimas amargas añorando la patria. Cierto es que él se acuesta con aguante heroico con la diosa, pero solo al modo de un amor extraño, puesto que lleva en el corazón la imagen de la patria y de la esposa. Solo analógicamente copula con la otra y solo en tanto es una respetable compañera de género de su esposa. Accede a pagar tributo a la feminidad también en otro lugar, pues desde su punto de vista, que puede considerarse de absoluta fidelidad, toda mujer de buena presencia está constituida más o menos en la forma de Penélope. Por eso nunca puede ser del todo equivocado encontrar algo en otras mujeres; el rodar por el ancho mundo tiene su precio. Sin embargo, dado que en Odiseo el eros va unido en última instancia a la tierra patria —*patrida gaia*— y al surco matrimonial, con el tiempo tiene que decepcionarlo toda mujer, que, aunque haga que le tiemblen las rodillas, no puede, sin embargo, brindarle ese gran saludo de llegada, ese sentimiento final de casa y hogar, con el que el viajero errante vuelve un día a lo suyo. Incluso ha de experimentar eso la eróticamente superdotada Circe, que tiene toda la razón al decir al renuente: «Tu entendimiento en el pecho no es hechizable; seguro que eres Odiseo, el hombre versátil» (X, 329). Aquí volvemos a escuchar la palabra fundamental, *polytropos*, que designa al héroe del arrojamiento aquí y allá. Odiseo sube al lecho de la hechicera de Eea solo después de que esta haya hecho un juramento sagrado de no causarle daño. De otro modo tiene que temer, en efecto: «Me pides con intención aviesa […] que te siga a tu cámara y suba allí a tu lecho, / para cuando esté sin armas humillarme allí como a un bribón inerme» (X, 340). Y tras el juramento de Circe ya se siente dispuesto a intentarlo con ella,

aunque así pierda de vista de forma pasajera el regreso.

Entre los numerosos movimientos del muy paseado no puede faltar el hecho de que también encuentre una vez su propia sombra épica. Odiseo vive una escena originaria de autoencuentro, sí, de autorreflexión, a mitad de camino, cuando en la corte del rey de los feacios, Alcínoo, participa en un festín y debido al diseño festivo aparece el ciego rapsoda Demódoco («el honrado por el pueblo»), que canta precisamente sobre los acontecimientos guerreros de los que nuestro héroe se había salvado no hacía demasiado tiempo. En la mesa del rey de los feacios oye Odiseo la canción del ocaso de Troya y de las indecibles penas de los héroes allí caídos; escucha incluso la historia del caballo de madera y del saqueo de la ciudad, y eso es ya más de lo que puede soportar todavía con presencia de ánimo. Para ocultar su conmoción se echa una manta sobre la cabeza y derrama lágrimas incontenibles, invisibles para sus anfitriones: «Como llora una mujer abrazada a su marido, el amado, / cuando él cae por la ciudad en la primera línea de los hombres. […] Exactamente así de lastimeramente le mana a Odiseo bajo las cejas» (VIII, 523-524, 531).

Solo en ese momento de reflexión emocional se convierte en *polytropos*, en el hombre que había llegado vagando tan lejos que hubo de topar con los reflejos de su propio pasado. Aquí la versatilidad se convierte en reflexividad, y la movilidad en encuentro con uno mismo. En esta escena de recuerdo subjetivo, la más antigua de la literatura europea, el reencuentro épico con el destino propio aparece en principio todavía como un azar externo y, sin embargo, ya aquí —siglos antes de la tragedia y milenios antes del psicoanálisis—, al recuerdo se le conecta con el dolor anímico. De la anamnesis emerge inmediatamente la catarsis. En caso de que también haya que

aprender a llorar en cierto sentido, se podría decir que Europa aprendió de Odiseo un llorar salutífero, y observó en él, el hombre movido, por primera vez, cómo los relatos y las lágrimas van juntos. Odiseo llora en su propia persona el acontecimiento entero en el que estuvo implicado activa y dolorosamente, y vierte lágrimas ecuménicas por amigos y enemigos.

A esta ley de la reanudación del dolor por la imagen y el relato se acogerá todavía muchos siglos después Virgilio, al hacer que el Odiseo romano, Eneas, el fugitivo, que está en camino desde la vieja Troya a Roma, la nueva Troya en el oeste, se tope poco después de la llegada a la costa de Cartago, en el palacio de la reina, con imágenes en las que se eternizaba la catástrofe de Troya y ante las que se detiene, sorprendido y «suspirando a menudo, y humedece el rostro con abundantes flujos» (*Eneida* I, 465). Sobre su conmoción dice Eneas: *Sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt*, «Todas las cosas conllevan dolor y afectan a la mente de los mortales» (I, 662). En el relato que sigue, de Eneas ante Dido, Virgilio proporciona la fórmula para la función del arte narrativo realista, cuando el héroe, que ha de recordar, dice a su oyente: *Infandum, regina, iubes renovare dolorem*, «Dolor indecible, reina, ordenas renovar»(II, 3). Theodor Haecker tiene razón cuando hace observar que Virgilio creó aquí con cinco de las palabras más corrientes del latín una de las frases más sonoras de todos los tiempos[77].

2 *Polymetis*, el fuerte en ardides

El adjetivo más utilizado por Homero para Odiseo es *polymetis*, que literalmente significa «el rico en consejos» o «el fuerte en ardides»; pues *metis* significa en griego el buen consejo

o la capacidad de dar a las cosas un giro inteligente; mienta el ardid, la simulación, la trampa de caza, la finta, la ocurrencia divertida. Por eso es la virtud *par excellence* para el hombre ingenioso[78]. Metis es al mismo tiempo el nombre propio de una diosa de la inteligencia, a quien Zeus acosó a la manera habitual. Engendró con ella una hija, cuyo nacimiento temía, dado que se le había profetizado que le igualaría en juicio, por lo que devoró a la madre encinta. La consecuencia de ello fue que se produjo en él un difícil embarazo cerebral, al que puso fin Hefesto golpeando fuerte a Zeus en el cráneo con un hacha doble, de modo que Atenea pudo surgir de su cabeza con armadura completa y con lanza. Más tarde Zeus se las compuso con el destino de tener una hija superinteligente, y cuando Atenea exponía en el consejo de los dioses sus sinceras opiniones se conformaba con decirle en tono paternal: «¡Hija mía, vaya sentencia que se ha escapado del cercado de tus dientes!».

Quiero en lo que sigue hacer plausible la tesis fundamental de mis consideraciones, según la cual la cultura griega antigua de la inteligencia, marcada por la *metis*, tal como aparece en la *Odisea* y se refleja en la variada mitología helénica de la astucia, representa un lejano preludio del, desde nuestro punto de vista, más griego de todos los fenómenos: la sofística, de la que surgió en el siglo IV la secesión de la filosofía. En alemán contemporáneo, a una sociedad animada por artes sofistas se la llamaría una «cultura de la disputa»; en lo que salta a la vista que en Alemania, si bien existe la expresión para la cosa, la cosa misma falta, dado que entre nosotros en lugar de una cultura de disputa ha surgido una cultura de difamación, una cultura de denuncia, una cultura de denigración, en la que las cosas están decididas de antemano, antes de que hayan desplegado su disputabilidad. La polis griega, por el contrario, estaba

organizada en sí misma como una cultura de disputa. En cada ciudad no solo había intereses organizados y clases divergentes, sino que también imperaba por doquier un pluralismo de pretensiones de nobleza y excelencia, que sin el concurso retóricamente articulado entre los pretendientes no hubiera podido llegar a expresarse.

Para hacer justicia al fenómeno de la sofística en su significado originario hay que liberarla de la mala fama que, en parte por razones lógicas fundadas y en parte por motivos estratégicos dudosos, expandió sobre ella la escuela platónica. Pertenece a los efectos positivos que produjo en la historia moderna de las ideas la entrada epocal de Nietzsche el que este obligara incluso a la filosofía académica a una nueva valoración de la sofística. En nuestro contexto, esa revisión puede resumirse constatando que el fenómeno sofista no significó otra cosa que la continuación de la praxis odiseica de la inteligencia con medios ciudadanos. La capacidad del héroe que regresa para negociar su futuro con todas las fuerzas del mundo, con los dioses, los seres humanos, y con el mar mismo retorna en la polis como la capacidad de los rétores y de los abogados de navegar en el mar de los casos de disputa en la ciudad y entre las ciudades y llevar sus mandatos a finales satisfactorios.

Cuando Homero provee innumerables veces al desperdigado héroe viajero con el epíteto *polymetis*, con ello no solo nombra a una persona determinada, sino que más bien caracteriza mediante ello un tipo de existencia masculina, en la que la bien conocida energía heroica, que en primera instancia no significó nunca energía combativa, cierra un nuevo compromiso con la astucia, en principio con una astucia puramente navegante y operativa. En esta el pensamiento permanece aún ligado a las circunstancias del momento. La sagacidad temprana se

mantiene aún lejos de la teoría abstracta. Lo específico de la inteligencia odiseica se muestra en el hecho de que se las arregla para, día a día, puerto a puerto, caso a caso, manejarse con las tareas fijadas por el destino. Las tareas planteadas por la dilatada añoranza de la patria, que ha de solventar el marinero, son formas previas de lo que un día habrán de llamarse «problemas»; pero «problemas» como tal solo puede haberlos cuando los héroes que retornan a casa se convierten en ciudadanos polémicos que debaten en las urbes, y cuando los monstruos al margen del mundo se transforman en meras partes contrarias. En el ámbito ciudadano, la inteligencia que se mueve libre conforma conceptos que con el tiempo se despegan del nivel de los casos dados y los ejemplos concretos. El placer de tener y solucionar «problemas» solo surtirá efecto cuando la astucia del *polymetis Odysseus* se haya transformado en aquella versatilidad de la oratoria urbana o «política», que distinguió a los abogados y oradores de la época de esplendor helénica.

Encontramos en la *Odisea* un conmovedor episodio en el que el arte del *polymetis Odysseus* se expresa con fuerza escénica en origen. Pienso en la arribada del marino náufrago a la playa de la isla de los feacios después de que una tempestad hubiera destrozado la balsa que, tras su despedida de la ninfa Calipso, habría de acercarlo a la patria. El casi ahogado se salva con sus últimas fuerzas en la plana orilla y, tras un trajín de varios días en la mar revuelta, bajo un seto oculto en la fronda, cae en sueño profundo. Al día siguiente Nausícaa, la hija del rey Alcínoo, y sus doncellas van a la playa a lavar prendas festivas y descubren al desgreñado náufrago, que sale en ese momento de su escondite.

Homero retiene la escena de cómo el extranjero desnudo entra en el campo visual de las jóvenes:

Justamente así tuvo que presentarse Odiseo a las muchachas
[de encantadoras trenzas,
estaba desnudo, pues la necesidad le había sobrevenido.
Pareció horrible a las muchachas, sucio de costras saladas,
temblando se dispersaron por un lado y otro hasta la alta orilla.
Solo permaneció la hija de Alcínoo; pues Atenea le había
dado ánimo y quitado el temblor de piernas.

(VI, 135 y s.)

Del espíritu de Odiseo aflora ahora una fatal alternativa: podría arrojarse a los pies de la «muchacha de bello rostro» y abrazar sus rodillas, o mantener distancia de la joven e influir sobre ella solo desde lejos con palabras de halago. Tras breve deliberación reconoce la ventaja de la segunda opción, porque considera que una hija de buena casa podría mostrarse fácilmente enfadada por un roce indeseado en sus rodillas. El resultado de esa deliberación da lugar al discurso del náufrago en la playa; Homero lo llama un «mito agradable, halagador». Desde la perspectiva histórico-retórica puede considerársele como la primera defensa en suelo europeo mantenida por un abogado en propia causa. El desnudo orador sube al estrado que ha erigido su necesidad y se entrega a la tarea de poner de su lado al público más severo del mundo, el claro corazón de una joven.

Señora, vengo de rodillas y te pregunto: ¿eres una diosa,
eres una mujer? Y si vives como diosa en el anchuroso
cielo junto a la gran hija de Zeus, Artemisa, tengo

entonces a quien mejor compararte en aspecto, talla y grandor.

Si, no obstante, eres una mujer mortal, como las que viven aquí

[en la tierra,

entonces alabado sea tres veces tu padre, la madre solícita,

alabados sean tres veces tus hermanos; por tu causa, sí,

su ánimo se entusiasmará siempre y con fuerza con buenos pensamientos

cuando vean danzar solemnemente en corro a una criatura así. Pero

el más feliz en el corazón sería desde luego antes que nadie aquel

que te introduzca en su casa, llena de regalos de novia.

Nunca jamás hasta ahora han visto mis ojos un mortal así; ningún

hombre y nunca una mujer; por respeto, me quedo asombrado al mirar.

Sí. Vi una vez en Delos en el altar de Apolo

cómo surgía del suelo justo en ese momento un brote de palmera…

Me quedé como paralizado y asombrado mucho tiempo en el ánimo

[ante aquella vista,

nunca había brotado del suelo todavía un renuevo así,

igual que ahora, oh mujer, te contemplo maravillado; me da un miedo

horrible rozar tus rodillas y una pesada aflicción me invade.

Ayer, el día vigésimo, pude escapar de la mar rojo vino,

todos esos días olas y fuertes vientos me alejaron

de la isla Ogigia. Pero ahora me arrojó una divinidad

aquí a tierra, de modo que sufra aún nuevos males.

Antes de que acaben, creo, enviarán los dioses otros muchos todavía.

Por eso ¡piedad, señora! Pues tú eres realmente la primera

a la que me aproximo tras innumerables sufrimientos…

¡Muéstrame el camino a la ciudad, dame un paño con el que me tape!…

¡Que los dioses te concedan todo lo que imagines en tu interior:

hombre y hogar y en todo un pensamiento noble, conciliante!…

Y la muchacha de blancos brazos, Nausícaa, dijo:

Extranjero, no me pareces malvado y no me pareces necio.

(VI, 149-187)

Reconocemos con toda claridad que en la playa de los feacios Odiseo no tiene en modo alguno lo que se llama un «problema». Está en necesidad y encerrado en una situación precaria, que solo deja entrever una salida en un lugar, allí donde la chica está. El hombre, al que Homero llama *polymetis*, es un luchador, que ha aprendido a transformar cualquier precariedad en un ejercicio. De su desnudez hace un argumento, y de su falta de medios un proyecto. Él es literalmente el que jamás se desconcierta. No lo olvidemos: al comienzo de la retórica europea encontramos un monstruo marino defendiendo una

causa, monstruo del que huyen las chicas. Solo queda una joven valiente que haga de público. Ante los oídos de esa única sucede el milagro: el monstruo en la costra de sal abre la boca para mostrarse el más humano de los humanos. El *zoon logon echon*, como definirá medio milenio después al ser humano Aristóteles, el ser vivo que tiene habla, aquí está, en la playa, con su irresistible zalamería, con su elocución musical y su capacidad de hacer de la necesidad extrema la virtud de un bello discurso. Nausícaa comprende en el acto que puede amar al hombre que le habla así, no tanto por sus demasiado descarados cumplimientos, que le pasan de lado como un viento cálido, sino porque siente y comprende que tiene ante ella a un hombre bueno y listo. Ella ha experimentado una logofanía, la prueba de que, cuando aparece en todo su poder, el lenguaje eleva al ser humano, y, aunque el desaliñado extranjero no sea un dios, ha dado prueba de humanidad en tanto ha hablado como no podría hacerlo una bestia, un necio, ni un malvado.

Desde aquí sale un camino casi recto a una escena que tiene lugar siglos después en Atenas. Platón cuenta en uno de sus diálogos cómo un padre lleva a su hijo adolescente a Sócrates, el sofista, del que se dice que sabe educar a jóvenes. Sócrates se dirige al joven con un solo requerimiento: «¡Habla, para que te vea!». Aquí la creencia en la revelación logofánica de la esencia del ser humano llega a su punto culmen. El camino desde el alegato de Odiseo en la playa conduce también a los demás sofistas del siglo v, que eran famosos por poder defender causas en cualquier dirección. Lo que eso significaba lo demostró Isócrates, el príncipe de los oradores-abogados en la Hélade, con su famoso estudio *Enkomion Helenai* —el *Elogio de Helena*—, que no había de servir para otra cosa que para demostrar que un buen abogado defensor puede ganar cualquier proceso perdido

de antemano, y qué proceso habría de estar más perdido que el seguido contra la mujer más fatal de la Antigüedad, aquella bella infiel por cuya causa hubo de librarse la guerra troyana.

Se cuenta de Gorgias que su capacidad de hablar sobre cualquier cosa había degenerado en una auténtica sabiondez universal. Esta anécdota lo ilustra: «Llega al teatro de Atenas y grita resueltamente "Planteadme un tema cualquiera", y de ese modo es el primero que pronuncia en voz alta esta atrevida proclama de la improvisación, demostrando así que lo sabía todo y que podía hablar de todo porque seguía el *kairós*»[79]. Solo un aspecto de esta historia es de interés aquí para nosotros: Gorgias recorrió entero el camino que va desde la necesidad que aún encuentra palabras hasta el juego con simples «problemas»; se reconoce esto en la expresión con la que reta al público ateniense a lanzarle un tema: *proballete*, del verbo *proballein*, «lanzar», «proponer», «plantear un tema», una palabra de la que provienen los *problemata* de los antiguos y los problemas de los modernos. El «problema» que Gorgias quería «solucionar» en el teatro no consiste más que en un tema a discreción sobre el que diserte un experto o improvise un virtuoso.

En ese sentido, Odiseo no es todavía un sofista, si sofística ha de significar traducir necesidades existenciales al formato de juegos temáticos relajados. La inteligencia odiseica está completamente ligada aún a las emergencias de la lucha por la supervivencia, sin que pueda reclamar para ella el privilegio de la consideración relajada. No obstante, un camino conduce desde ella a la sofística, puesto que en Odiseo, el *polymetis*, se descubren los primeros signos de la conciencia generalizada de saber-poder hacer algo, sin la que no puede imaginarse la civilización griega de la época clásica. De lejos ya se anuncia en la *Odisea* el gran acontecimiento de la historia del espíritu, que

no puede llamarse de otro modo que el milagro griego: el nacimiento de los problemas a partir de la arrogante certeza de la capacidad de maniobra con ellos. Para los griegos del siglo V vale por primera vez la ingeniosa sentencia de un ensayista austriaco de la época de la Primera Guerra Mundial: «Cultura es riqueza de problemas, y consideramos una época tanto más esclarecida cuanto más enigmas haya descubierto»[80]. Se podría decir en lugar de ello: cultura es la suma de las descargas de necesidades iniciales. La decadencia aparece en cuanto los demasiado descargados olvidan qué era propiamente aquello de lo que la cultura había de descargarse.

3 *Polytlas dios Odysseus*, el reconocido sufridor-soportador[81]

Si avanzamos un paso en nuestro análisis de los adjetivos homéricos, que hacen del héroe un hombre con atributos, topamos con la más patética de las fórmulas épicas, la expresión a menudo recurrente de *polytlas dios Odysseus* —«el divino sufridor Odiseo», por tomar una vez más la traducción de Voss, mientras que el traductor inglés utiliza aquí giros como *much-suffering brilliant Odysseus* o *long-suffering godlike Odysseus*—, que al lector de la *Ilíada* le recuerdan naturalmente la expresión análoga de *podarkes dios Achilleus*: «el divino Aquiles de pies ligeros». Esa figura, que según el recuento de competentes filólogos de Homero aparece 37 veces, siempre en nominativo y en la salida del verso, condicionada por la imperiosidad del hexámetro, nos recuerda de nuevo la conexión entre viajes y penas, sin la que resultaría incomprensible la psicología épica de la *Odisea*. Para las viejas culturas mediterráneas viajar —es decir, navegar— y sufrir son inseparables, la tempestad en el mar con

naufragio obligado es para ellas la metáfora existencial más extendida. La frase atribuida a Pompeyo *Navigare necesse est, vivere non necesse* —«Navegar es necesario; vivir no lo es»— dice exactamente lo mismo que sufrir es inevitable y la vida se pierde de todos modos, tanto en la tierra como en el mar, pero en el último más rápido. Antes de los romanos, los griegos pensaban del mismo modo, tal como delata el refrán *Plein ananke, zen uk ananke*, y todavía en el siglo XIX el narrador de *Moby Dick* tiene presente esa idea. Por eso aclara al lector ya en la primera página del libro que, cuando en su alma se levanta un frío noviembre y se siente en un auténtico estado de ánimo suicida, sube a bordo sin más.

Polytlas dios Odysseus: con esa figura solemnemente estereotipada evoca el narrador una posición existencial característica de todos los griegos que regresaron de Troya. Pues quien creyera que con la caída de la ciudad había acabado la lucha para los héroes se siente defraudado. La lucha nunca acaba, aunque las confrontaciones se trasladen ahora de los campos de batalla a alta mar, y de la lejanía épica al frente patrio. Tampoco acaba cuando en el lugar de las armas han aparecido los argumentos, y en el lugar de los enemigos extranjeros, rivales patrios.

La locución homérica manifiesta, sin embargo, una tendencia a interpretar activamente el sufrimiento. Cuando a Odiseo se le denomina una vez y otra como el hombre de las muchas preocupaciones (*polypenthes*) y de las muchas penas (*polytlemon*), de las muchas cargas (*polytlas*), no es para presentarlo como víctima —nada hay tan lejano a los autores tanto de la *Ilíada* como de la *Odisea* como una victimología de tipo moderno—. Se trata más bien de presentar al héroe como el hombre cuyos sufrimientos nunca le vuelven quejumbroso, y al que tampoco

las pruebas continuas lo empujan al fastidio de sí mismo y de la vida. En el lenguaje de la filosofía posterior seguramente se diría sobre ese estado de cosas que se habla de las múltiples penas del héroe porque el héroe constituye la sustancia cuyos atributos son las penas. En esta formulación puede verse, por lo demás, cómo las cosas se desarrollan en el curso del pensar: en la filosofía clásica ya no hay sitio para héroes y heroísmo porque está al servicio de la tarea de pensamiento de diluir el sujeto en la sustancia, antes de que la Modernidad proclame la contrafórmula (desarrollar la sustancia como sujeto). El único héroe de la metafísica es la sustancia misma, ya se llame Dios, *physis*, ser o materia. Una vez concebidos estos monstruos lógicos, solo queda para los seres humanos valientes, en su perversa individualidad, la autoeliminación en favor de esas grandezas: entonces se llamará sabio al ser humano que imite con mayor éxito la sustancia muerta; el más sabio será, sin embargo, aquel que, como Empédocles, el saltador del Etna, se disuelva en ella para anular la molesta diferencia entre su yo y el fundamento único.

En la interpretación épica del mundo estamos muy lejos aún de tales reducciones. El héroe es aquí el duro aventurero que supera una y otra vez sus pruebas y que por eso parece estar en camino a una cierta «sustancialidad», que sería equivalente a una cierta «subjetividad». Sin embargo, permanece enteramente disperso en cada una de las penas, se disuelve en la aventura que está sucediendo en cada caso, y también sus reflexiones, a causa de las cuales se le ha celebrado como al protagonista de una vida interior incipiente, cuando van ligadas al conflicto actual en cada caso. Por acudir de nuevo a la jerga filosófica, vive exclusivamente en sus atributos, la construcción de una sustancia-Odiseo siempre estable o el blindaje de un sujeto-

Odiseo siempre estable es la mínima de sus preocupaciones.

Odiseo no necesita ninguna de ambas cosas, ni esa construcción ni ese blindaje, porque lo permanente en él va escondido en otro modo de duración. Él aporta la permanencia necesaria para el ser-Odiseo en el mundo épico justamente porque se distingue como *polytlas*, «el sufridor», «el que aguanta». Su sufrimiento y aguante no debe considerarse, por tanto, como pasividad, aunque esta pasividad no tenga nada que ver con los masoquismos metafísicos y religiosos que florecerán más tarde en el fatalismo, en la mística y en el patetismo. El carácter de esfuerzo positivo del aguante heroico está fuera de duda para el narrador de la *Odisea*, y si Homero le llama una vez tras otra el *polytlas dios Odysseus*, «el que soporta mucho», «el resistente divino», es precisamente por poner de relieve que en el caso de las penas odiseicas se trata de una forma de saber penar que tiene poco o nada que ver con la superación usual por circunstancias pasivizantes.

El pasaje clásico que puede aducirse cuando se trata de hacerse una imagen del aguante del héroe se encuentra en el relato de Odiseo en la corte de los feacios, donde informa de cómo él y sus compañeros tenían ya a la vista los fuegos de pastor en la costa de Ítaca y pensaban poder celebrar el regreso conseguido, cuando se desató una fatal tempestad que los arrastró de nuevo a la isla de Eolo, de la que habían salido. La tempestad resultaba tanto más funesta cuanto que la culpa de la misma la tenían los compañeros de Odiseo. Pensando que encontrarían en el vientre del navío piezas de botín que les ocultaba Odiseo, mientras Odiseo dormitaba al timón, abrieron el pellejo cerrado que el dios del viento había dado al héroe. En el origen de la catástrofe había, pues, falta de confianza de la tripulación en su capitán. Aquí vemos cómo Odiseo piensa en

una situación así:

> Una vez despierto, comencé a cavilar en sano ánimo aún:
> si debería saltar del barco y desaparecer en el mar,
> o seguir en vida aguantando callado.
> Elegí aguantar y seguir.

El aguante tiene carácter de rendimiento esforzado, posterga la opción de la impaciencia, la desesperanza. Lo mismo observamos en el episodio más conocido de la *Odisea*: cuando Odiseo quiere lanzarse con la espada sobre el durmiente Polifemo, que acaba de comerse a algunos compañeros, pero renuncia a la satisfacción del primer impulso porque ve que sigue cerrada la salida de la cueva, que solo el gigante puede abrir. Desde hace tiempo, los lectores filosóficamente interesados de la *Odisea* han celebrado esto como la escena originaria de los *second thoughts*. Con ellos comienza la *liaison* entre el pensar y el dudar, que culmina al comienzo de la Modernidad en el *Hamlet* de Shakespeare. Sociólogos del siglo XX llaman a esta cópula «retardo de la acción por reflexión». Algo análogo observamos tras el regreso del héroe a Ítaca, cuando a él, que se presenta como un mendigo harapiento, uno de los pretendientes le asesta una fuerte patada, que hubiera echado del camino a cualquier otro hombre. Odiseo sopesa unos instantes de qué modo ha de vengarse, golpear por detrás con el palo o levantar al hombre a pulso y clavarle la cabeza en el suelo. Vence la contención: «Pero él mantuvo su juicio y se atrevió a aguantar» (XVII, 238).

El espectro de los aguantes es muy amplio en la *Odisea.* En primer lugar, el héroe, como se ha dicho, tiene que asumir las

penurias de la navegación, de las que ya habla el cuarto de los doce mil versos del poema épico: «Soportó mucho y profundamente en el ánimo las penalidades del mar»; con ello se constata de forma programática que buena parte de las pruebas tienen lugar en el espacio marítimo, como si la educación, la *paideia*, antes de convertirse en asunto de escuela, sucediera en alta mar.

A las penalidades del transcurso del camino pertenecen también las numerosas pérdidas de compañeros; a lo que se añaden las tonterías y desafueros de sus acompañantes, que nuestro héroe ha de soportar con regularidad, ya sea porque sacrifiquen las reses de Helios o abran el saco de los vientos de Eolo. Odiseo no es un solitario; más bien es una persona de camaradería, que soporta y al que quizá incluso le gusta convivir durante largos espacios de tiempo con los *hetairoi*, los compañeros. Si no se pueden tener tales en acabado masculino, tampoco se hacen ascos a compañeras, cuyos nombres han sobrevivido más de dos milenios al largo viaje, hasta llegar a los diccionarios modernos mejor que en forma masculina. Solo hay que consultar la entrada «hetaira» para darse cuenta de lo despreocupados que estaban los griegos acerca de cuestiones de género a la hora de referirse al fenómeno del compañerismo. Ya se ha hablado de las dos compañeras que robaron tiempo a Odiseo en las islas Ogigia y Eea, y ya se ha dicho que esas evasiones eróticas deben colocarse bajo la rúbrica de los aguantes; las penas de abrazos hay que contarlas entre las pruebas a sufrir, si el abrazado en realidad lo que quería era seguir otra agenda.

En último término, al ámbito de los aguantes pertenecen también las penas de desconocimiento y subestimación que sufre Odiseo en Ítaca tras su regreso, cuando, al principio

desconocido, aunque no desapercibido, vuelve a hollar su propia casa en forma de un viejo y miserable mendigo, y allí, tumbado en los peldaños como un anticipado Diógenes, se alimenta de los desperdicios que le arrojan los pretendientes. Como cuando, para experimentar el colmo del envilecimiento, se pelea con otro mendigo por un premio consistente en comida, que otorgan los cínicos pretendientes. Los filósofos sociales modernos dirían, sin duda, que Odiseo, por propia autoconservación, hubo de aguantar el distanciamiento respecto a su verdadero sí-mismo. El poema épico, ciertamente, no sabe aún de ese tipo de figuras de pensamiento, pues al cantor no le importan ni la sustancia ni el sujeto. A él solo le importan las necesarias transformaciones del héroe bajo la ley de la situación. Si esta exige el incógnito, se introduce este sin grandes aspavientos —basta que Atenea recorra con una vara el exterior del que regresa para que ya no lo reconozcan ni sus familiares más próximos—. Aquí no se puede hablar para nada de alienación. Tampoco como mendigo es Odiseo, el *polytropos*, otro que él mismo; aunque sí él mismo justamente en la posición del que soporta. Este acepta la ley fundamental de la vida, según la cual en un mundo duro la autosatisfacción es la excepción, y el penar, la regla. El aguante es el trabajo de permanencia que rinde el héroe para, a través de la entera proyección de las situaciones, listo y con capacidad de aguante, ser lo que la situación pide de él, más allá de identidad y no identidad. Para la posición del ser sensato capaz de aguante el autor de la *Odisea* tiene una palabra propia: *talasiphronos*, que Anton Weiher reproduce como «astuto perseverante».

En el mundo homérico ninguna prueba es la última. Pero sí hay una bajo la que tiene que volver a sufrir otra vez el retornante, más incluso que bajo la granizada de lanzas de los pretendientes luchando por su vida. A Penélope, la esposa

ejemplarmente fiel, el narrador la coloca, es verdad, en la fila de quienes reconocen a Odiseo, pero en penúltimo lugar —el último puesto se reserva para el viejo Laertes, el padre del héroe—, y su empecinado no-reconocer, su incredulidad, su negativa a creer las palabras del aya, que había reconocido a Odiseo por la cicatriz al lavarle los pies, constituyen el obstáculo decisivo que hay que vencer antes de que el héroe pueda creer que ha llegado a casa. Dado que ella no quiere reconocerlo —aunque nada más fuera por miedo a la decepción—, a pesar de que tras el baño él había vuelto completamente a su figura de antes y se presentaba ante ella plenamente reconocible, él le dice: «¿Eres un demonio? ¡A ninguno de los demás seres femeninos / dieron los señores del Olimpo un corazón tan desprovisto de emoción! /[…] Verdaderamente ella tiene dentro un corazón como de hierro». A pesar de todo, él tiene que superar el último test que le presenta la estratagema de Penélope; a saber, ella afirma que el lecho matrimonial común de antes está ahora en otra parte, y solo cuando él demuestra con su respuesta que ha descubierto su enigma porque sabe lo que solo él puede saber (que la cama no puede haber sido trasladada, puesto que él mismo la construyó con sus propias manos en torno a un viejo y poderoso olivo, imposible de desarraigar), cede Penélope y está dispuesta a creer y reconocer. Y ahora, después de que el retornante ha respondido a la «contraseña» y ha proporcionado con ello la prueba íntima de su ser-Odiseo, ahora sí se ha roto el entredicho, ahora puede suceder lo que acostumbra a seguir a un *anagnorismós*, a un reconocimiento tras tan largo tiempo entre inseparables. Las lágrimas toman el mando hasta que amanece una aurora demorada, porque *rhododáktylos Eos*, la diosa de dedos rosáceos de la madrugada, llega tarde a su trabajo ese día de los días para dejar tiempo a la gran pareja. Ya sabemos

que a las lágrimas del reencuentro pertenecen las historias. Los re-unidos, que ya comparten el lecho, no pueden dormirse hasta que Odiseo haya contado una vez más su historia.

Y Odiseo, el vástago de los dioses, narró las penas
que él había infligido a otros y las que él mismo había soportado;
refirió a la entregada escuchante toda su aflicción y a esta
no le cayó el sueño en los párpados antes de que él relatara todo.

(XXIII, 306-309)

Desde esta escena de reconocimiento conduce de nuevo un camino a estratos más jóvenes del pensar griego, sobre todo a la tan magnífica, tan sugestiva y tan funesta exageración platónica según la cual todo conocimiento es esencialmente recuerdo y reconocimiento; a saber, volver a ver las ideas que estuvieron ante los ojos del alma en su vida prenatal. Lo que los antiguos editores de la *Odisea* llamaron el *anagnorismós* de Penélope se convierte en la escena originaria de todo lo que en el entorno del platonismo se llama *anamnesis*. Es verdad que aquí se percibe con claridad que el reconocimiento en Homero sigue leyes completamente diferentes al recuerdo platónico. Mientras que la anamnesis es dirigida por constantes eidéticas y se funda en un ajuste entre imágenes originarias *a priori* y fenómenos figurativos *a posteriori*, la anagnórisis homérica remite al descubrimiento de una característica inconfundible. Ni la nodriza ni la mujer reconocen a Odiseo por su aspecto, o sea, por su parecido figurativo consigo mismo, como sucedería en un universo con reglas de juego platónicas. Más bien constatan su identidad basándose en un discreto signo reconocible —

Homero habla textualmente de *sema*, igual que en pasaportes modernos se habla de «signos inalterables»—; en el caso de la vieja Euriclea, la cicatriz de diente de jabalí en la pierna; en el caso de Penélope, el secreto de la cama de olivo. No obstante, el retorno de Odiseo preparó a los griegos desde lejos para el platonismo y su sutil lógica del retorno, y tampoco a los gnósticos posteriores, interesados por el retorno del alma al supramundo ancestral, se les escapan las ilustrativas analogías con el nexo odiseico entre reconocer y retornar[82]. Por lo demás, Platón erigió un monumento a la superación del *ethos* épico en un talante filosófico y no-trágico cuando en el libro 10 de la *República* refiere el mito según el cual el alma de Odiseo en su reencarnación elige la tranquila vida de un hombre anónimo: «Consciente del esfuerzo anterior (*pónon*), abandonando las ambiciones de gloria (*philotimías*)» (620c). Platón sabe elegir sus conceptos. Donde antes había *philotimía* ha de aparecer ahora *philosophía.* Solo en el ocio filosófico aparece realmente el motivo del retorno a sí mismo, y como verdadera entrada en la vida considerativa. La filosofía es la madre del idilio, y la utopía, su nieta; despreocupada, como todo simple heredero, esta quiere enviar a Ítaca a la humanidad entera.

La pista más clara que conduce de motivos odiseicos a posiciones posteriores del pensamiento griego sale de la imagen del soportador divino y acaba, se diría que de manera inevitable, en el ámbito del estoicismo, es decir, de aquel movimiento filosófico que se podría describir como un sistema general del ser-en-el-mundo paciente. A él pertenecen inseparablemente dos cosas: la convicción teórica de que el mundo es un lugar donde los seres humanos están expuestos a cargas, y la decisión práctica de corresponder a esa idea con ejercicios diarios de carga. Solo así se alean a largo plazo *sapientia* y *patientia*. No es casualidad,

pues, que el estoicismo romano estilice a Odiseo como arquetipo del filósofo sabio; aunque en Roma exista asimismo una tradición contraria, que trabaja con una imagen desagradable de Odiseo, no en último término en Virgilio, quien traspasa a Eneas las brillantes virtudes del griego héroe del mar, dejando solo para el original las cualidades dudosas. Entre los estoicos, en general, la metáfora de la vida como navegación permaneció tan obvia como imprescindible, y la filosofía fue para ellos una escuela preparatoria para el naufragio. Por eso dice Séneca: «[…] para quien navega por este mar, para él no hay otro puerto que la muerte». Filosofar significa, entonces, aventurarse a la travesía del mar de la vida, y no en la balsa de las pasiones y las malas costumbres, sino en el barco cuidadosamente construido de los ejercicios y la tranquilidad de alma.

4 *Polymechanos*, el maestro cogitamundo de la no-torpeza

Ninguno de los epítetos a menudo repetidos de Odiseo es para los lectores contemporáneos tan sonoro y rico en significados colaterales como el de *polymechanos*. Recuerda la conexión, ya evidente para los griegos, entre ardid, astucia y máquina. Cuando hoy, en el uso actual del lenguaje, hablamos de «máquinas», que a través de su equivalente latino *machina* remiten al griego *mechané*, ya no tenemos normalmente en el oído el significado básico de la expresión. Una *mechané* o *machina* no es en principio otra cosa que una treta, un ardid, una mala jugarreta, que al principio tiene su «asiento en la vida» —como dicen filólogos de la Biblia— solo en el trato de hombres con rivales y antagonistas, a quienes se trata más o

menos de engañar. Solo mediante la extensión del concepto a «herramientas», la treta se convierte en máquina. Esa extensión sucede con buen motivo siempre que se esté dispuesto a definir las máquinas como aparatos para burlar a la naturaleza, con cuya ayuda la acción humana, ante una tarea que no se puede solucionar de forma directa, cambia de rumbo para llevarla a cabo con métodos indirectos[83]. Como es sabido, el paradigma de todos los antiguos ardides de efecto mecánico es la manivela, con cuya ayuda los seres humanos se capacitan para transportar cargas que sin ella sería imposible mover de su sitio. Una típica aplicación suya fue la grúa del teatro, imprescindible en la época clásica, que permitía a los autores de tragedias hacer que los dioses entraran en el escenario suspendidos desde arriba; el todavía hoy conocido como *deus ex machina*, el primer efecto especial, remite a esa treta. Todavía el padre de la Iglesia Ignacio de Antioquía tiene a la vista algo comparable a debida distancia cuando en su *Carta a los efesios*, en torno al año 100, declara que la cruz (*staurós*) es una *mechané* de Cristo (IX, 1), una expresión que no puede traducirse de otro modo que como «grúa del Mesías». Se trata de un aparato del que se admite que ayuda en gran manera a la edificación del reino de Dios; eso es exactamente lo que piensa Ignacio cuando dice que solo esta máquina de Cristo hace posible la construcción del templo en honor del Padre. Hasta el siglo XVIII, por otra parte, en todo uso de la palabra *machina* seguía estando tan presente el rasgo subjetivo, la orientación estratégica, esto es, también el simple ardid y la jugada, que solo caso a caso se podía decidir si se hablaba de una treta o de una máquina. En el libreto de Lorenzo da Ponte para *Las bodas de Fígaro*, de 1786, en el aria «Se vuol ballare, signor contino» se dice, en el momento semántica y musicalmente decisivo *tutte le macchine rovescerò*, de

modo que resulta evidente que aquí *macchine* no quiere decir «máquinas», sino las manipulaciones con las que el conde pretendía hacer valer su privilegio feudal con la bella Susanna.

Si Homero caracteriza a su héroe a menudo con el epíteto de *polymechanos* no basta, pues, reproducir esa palabra mediante expresiones como «astuto», «ocurrente», «intrigante», etc., como si se tratara solo de una cualidad accidental de un tipo astuto. Hemos de tener presente que en el tiempo de Homero había comenzado el desfile triunfal de la máquina a través de la esfera humana. Por eso *polymechanos* no solo es un atributo que adorna a un héroe ingenioso aislado, sino que por la propia fuerza de las cosas se extiende ya a la caracterización de todo el clima civilizatorio alcanzado entonces, incluyendo la metalurgia, la navegación, la construcción de ciudades y la épica. Dado que la guerra significa desde siempre la escuela politécnica de los ingenieros, no es extraño que el adjetivo *polymechanos* se atribuyera por primera vez a un guerrero. Se ha hecho notar suficientes veces que con la persona de Odiseo apareció en escena un nuevo tipo de héroe, que, a diferencia del tipo puramente timótico de fuerza y arrebato, como Aquiles, se puede describir como un héroe cognitivo, capaz de titubeo. Lo que hace especial a la figura de Odiseo no es solo el elevado despliegue de cualidades reflexivas, sino ante todo la clarísima actitud manipuladora frente a personas y cosas bajo puntos de vista estratégicos.

Ese detalle determina ya el desenlace de la *Ilíada*. Como es sabido, no fue la indomable fuerza colérica de Aquiles la que decide la guerra troyana, sino la máquina de guerra de Odiseo, el funesto caballo hueco en cuyo vientre se ocultaron algunos de los mejores guerreros griegos; por cierto, se han transmitido muchos más nombres de ocupantes del caballo que plazas

disponibles había en él. Con la aparente retirada de la flota griega de la playa troyana se pone de relieve el lado estratégico de esa *mechané* para velar por la credibilidad del regalo. La máquina equina no solo engaña a los troyanos, sino que arrastra a la vez a los dioses a un enfrentamiento entre ellos, porque, aunque ofrenda aparente a Poseidón, quien se inclina por los troyanos, representa en realidad un tributo a Atenea, partidaria de los griegos.

Sin embargo, el triunfo de mayor impacto en la historia de las ideas por la astucia del polimecánico Odiseo no se celebra ante Troya sino en alta mar, en tanto que, con ocasión del paso sutilmente peligroso de su barco ante la roca de las sirenas, construye la primera máquina de cierre automático de la que se habla en la tradición europea. No hay que dejarse engañar por la simplicidad técnica de la atadura del héroe, ya que también aquí se trata de un caso de verdadera ingeniería. Odiseo construye un «dispositivo», una máquina-mástil con soga y de cera funcional *ad hoc*. Con esa imagen pudieron conectar espontáneamente los estoicos, interpretando al marino atado como prototipo del sabio, que atraviesa el mundo tentador en el mástil del ejercicio y de la reflexión. El mástil ilustra la decisión fundamental estoica entre las cosas que dependen de nosotros —estas, por naturaleza, son solo nuestros propios pensamientos, sentimientos y decisiones—, y las cosas que no dependen de nosotros —el resto gigantesco, que se llama sin más en tono peyorativo el «mundo externo» o la *adiaphora*—. Solo quien se ata a su propio mástil tiene esperanza de llevar una vida feliz, en tanto es filosóficamente feliz quien se limita a aquello que cae en la zona de su propia competencia, en una vida replegada, sin seducciones.

Por supuesto, a los primeros cristianos no les pasó inadvertida

la analogía entre el mástil y la cruz. El más claro en este asunto es Máximo de Turín, que en la primera mitad del siglo V escribe: «Por el hecho de que Cristo […] fue sujetado a la cruz, nosotros podemos pasar por los peligros tentadores del mundo como con oídos cerrados». La comunidad cristiana se interpreta aquí como un grupo de *hetairoi*, que bajo el comando de su capitán crucificado pasa remando por el mundo con la cera del Evangelio en los oídos.

Siguiendo el ejemplo de un arte así, sin escrúpulo alguno para reinterpretar las cosas, durante más de dos milenios innumerables autores han traspuesto el episodio de las sirenas a sus marcos de referencia en cada caso. Hasta qué punto puede llegar esto lo demostró hace no mucho el singular marxista Adorno, que creía reconocer en Odiseo al primer burgués, que, atado al mástil de la renuncia a los impulsos (y al del matrimonio), se pierde lo que desea, aunque al modo de una pérdida consciente y culturalmente esclarecida, en tanto que los remeros representan el proletariado inconsciente, que, con la cera de la cultura de masas en los oídos, ni siquiera se da cuenta de lo que se le escapa. Si Adorno no hubiera especulado a partir de su recuerdo y hubiera consultado el original, se podría haber convencido de que las sirenas no son prostitutas gratuitas, que simulan un socialismo erótico, y tampoco cantantes de Wagner, que exalten la muerte por amor. Su encanto fatal surge de su capacidad de hacer creer al héroe que pasa por delante de ellas su apoteosis, de modo que se sienta transportado por su boca entre los mitos y los dioses; esa divinización en vida es lo que saca de quicio a los hombres, por lo que saltan por la borda para perecer al pie de la roca de la transfiguración.

Bazon Brock encontró mucho antes lo correcto cuando quiso reconocer en Odiseo al patriarca del «arte de atarse a uno

mismo», es decir, de aquella especie rara hasta hoy de artistas que están dispuestos a proteger al mundo entorno de su propia megalomanía y de su furor por autorrealizarse. Con este tipo de lectura nos encontramos de nuevo en el terreno de la tradición estoica, pues los estoicos no solo enseñan a precaverse frente a distracciones externas, sino que previenen también de las tendencias híbridas de su propio interior. Según eso, las sirenas serían las cómplices de las disposiciones megalomaniacas, tan fáciles de despertar en almas de guerreros y artistas, y cuyas pautas marcan hoy el mercado del arte y el *star system*. Dado que ya había rechazado su propia inmortalidad al lado de Calipso, en último término no tiene por qué sorprender que Odiseo resistiera la tentación de las sirenas; sí, puede incluso preguntarse si no hubiera pasado de largo ante ellas también sin cuerda y sin mástil. No obstante, ya que en la oferta de las sirenas se trata de la gran inmortalidad, la pública, quizá sí tuvo sentido en el caso de esa tentación recurrir a la ayuda de las cuerdas.

Me parece, sin embargo, que la apropiación estoica de la figura de Odiseo no puede mantener la última palabra en nuestras consideraciones. Si se toma en serio la palabra *polymechanos* nos lleva otra vez a la pista de la sofística, de la que hay que mostrar que poseía un potencial de contenidos auténticamente filosóficos mucho más grande del que se estaba dispuesto a creer tras el éxito fatal de las denuncias platónicas. Que al movimiento sofístico le compete una importancia espiritual y filosófica insustituible e insuperable es algo que se reconoce en cuanto uno se da cuenta de en qué consiste su figura fundamental ética. Reúne sus mejores energías en un único gesto: en el fortalecimiento del rechazo del ser humano a la impotencia, sin el que no puede imaginarse en absoluto la

aventura de la civilización europea.

«Impotencia» se denomina entre los griegos *amechanía*, que no significa otra cosa que ausencia total de ardid, astucia y máquina, escasez de ocurrencias y artes que encuentren salida a una situación cualquiera, falta total de medios que pudieran ayudar a los necesitados a dar la vuelta a su necesidad. Se trata de la situación en la que se hunden las personas cuando el espíritu de la *mechané*, el ánimo *polymechanos* no despierta en ellos. Entonces se sumen en la apatía, es decir, en la resignación ante la falta de medios, en la infelicidad sin deseos. Se entregan al desánimo ante la tarea de encontrar, en medio de la necesidad, salidas y desvíos hacia lo mejor. Así pues, *amechanía*, si no quiere decirse simplemente impotencia, podría traducirse como «olvido de medios» o «negación de salida», expresiones que por desgracia formulan el diagnóstico acertado acerca de gran parte de la historia de la humanidad.

Como es sabido, entre los griegos un concepto general se convierte fácilmente en una divinidad; por eso tenían una diosa o demonia de ese nombre, Amecania, la hermana de Penia, de la miserable pobreza. Esta última es, recordemos, la diosa de la carencia, que se presenta en el *Banquete* de Platón como madre del semidiós Eros, del poderoso pícaro que dirige a los seres humanos a aquello que les falta. Ambas demonias, Impotencia y Pobreza, desempeñaron un papel en una famosa disputa diplomática de la que informa Heródoto. Cuando Temístocles quiso imponer a los andrios un tributo de dinero con el argumento de que Atenas tenía dos dioses poderosos y solícitos de su lado (Peitho, la persuasión, y Ananke, la necesidad), parece que los andrios contestaron que podía que esa alianza aportara suerte a Atenas pero ellos eran, por el contrario, la patria de dos diosas menos solícitas (Penia y Amecania). «Puesto

que estamos en manos de esas diosas no aportamos dinero; la potencia de Atenas nunca puede ser mayor que nuestra impotencia»[84]. Hoy da la impresión de que los andrios se han impuesto casi por doquier. La Modernidad ha puesto en sus manos los medios para hacer de su falta de medios un arma y para coaccionar al resto del mundo por su miseria. Habla, por cierto, en favor de la formación clásica de Sigmund Freud que en una carta a Wilhelm Fliess, de septiembre de 1899, poco antes de la publicación de *La interpretación de los sueños*, observe: «Así que he conocido la pobreza impotente y la temo continuamente»; sabe, pues, que Penia y Amecania van juntas, y sabe además que hablar y dejar hablar puede servir de ayuda frente a ellas. Aunque para él una ayuda mayor aún es el dinero que se gana con la sofística psicoanalítica. No en vano escribe en el mismo sitio: «El dinero es gas hilarante para mí», pues, cuando el dinero fluye, la impotencia ha perdido el juego.

Con estas observaciones nos adentramos en la dinámica del acontecer cultural griego y, a través de Grecia, en todo lo que concierne a Europa. Si en el fondo de nuestra cultura —como en último término en el de todas las demás culturas— encontramos la pelea entre el poder y el no-poder[85], la filosofía debería dejar clara su postura en esta lucha originaria. Mientras sea la amiga del poder que sabe y del saber que puede, se presenta como una fuerza partidista. Solo es lo que debe ser cuando se esfuerza por ampliar la todavía pequeña isla del poder a costa del océano del no-poder. Pero en cuanto la filosofía separa el saber del poder, para dedicarse solo a teoría impotente, se corroe por el resentimiento, lo mismo que le sucedió al teoretizante platonismo tardío en su encono contra los rivales, que pudieron seguir hablando tranquilamente a la multitud; e igual que sucede con no pocos filósofos de escuela de nuestro

tiempo cuando polemizan contra autores que, con medios de hoy, ayudan al prestigio del concepto universal de filosofía.

No otra fue la misión histórica de la sofística, en tanto que esta fue a su vez la primera en presentarse como escuela y como campo de entrenamiento de la eficiencia en general —defender la unidad irrenunciable de saber y poder—. No obstante, dado que para los griegos de la época clásica el poder, o saber, hablar era el que brillaba con mayor esplendor entre todas las especies de poder, o saber, los sofistas asignaron el valor supremo al entrenamiento retórico del ser humano, con el fin de equiparlo con la capacidad de réplica necesaria ante cualquier situación en la vida. Considerada a esta luz, la sofística es una compañía naviera que quiere hacer de los seres humanos marineros competentes, en el más amplio sentido de la palabra, de modo que encuentren siempre una palabra apropiada para cada tempestad y un impresionante giro final para cada naufragio.

Los verdaderos sofistas están penetrados por el convencimiento de que nunca es apropiado al ser humano sucumbir a la *amechanía*. El ser vivo que tiene lenguaje jamás puede aparecer completamente sin recursos, completamente indefenso, completamente sin consejos y sin técnicas de salida. Y, dado que en la sofística por primera vez se concedió a los seres humanos el derecho a la no-impotencia, a bordo de todas las empresas de esa praxis de astucia está siempre Odiseo, el *polymechanos*. De él, del presocrático de Ítaca, dijo una vez Atenea que era el más listo de todos los seres humanos; más tarde el oráculo de Delfos se expresa igual sobre Sócrates, de modo que al marinero y al sofista los une también ese puente sutil. Considerada desde este ángulo, la sofística, a pesar de Platón, es presocrática y postsocráticamente la mejor filosofía, porque en ella, mucho más que en la Academia, testaruda en su

exclusivismo y eternamente ofendida, se promueve la salida del ser humano de su impotencia autoculpable.

La autoculpabilidad se convierte en impotencia, que al principio puede ser inocente, desde el momento en que los más pobres y menos hábiles se niegan, sea por el motivo que sea, a aprender de los más hábiles y más ricos lo suficiente para ser capaces de competir con ellos. ¿Quién podría negar que esta es la tentación que arrastra hoy a la mitad de la humanidad al plano inclinado? Amenazados se encuentran, y no en último término, los europeos mismos, que están a punto también de convertirse en un pueblo de lotófagos, dispuestos a desprenderse de su propia tradición. Quien pretenda volver a explicar Europa a los lánguidos europeos, para moverlos a retornar a lo mejor suyo, debería abrir de nuevo los viejos libros, los testamentos europeos, que tratan de navegación necesaria, de estrés de viaje, de pruebas, de cruces, grúas, mástiles y máquinas de astucia vital. Para este memento europeo el gran retornante sigue siendo el aliado imprescindible, paradigmático, animador en todo trance, el maestro cogitabundo de la no-impotencia: el *polymechanos, polytropos, polymetis, talasiphronos, polyphronos, polytlas dios Odysseus.*

74 Que se muestran no solo en el drama de los atridas, sino en la desaparecida epopeya *Telegonía*, una continuación de la *Odisea* del siglo VI a. C., obra del poeta Eugamón de Cirene, que utiliza motivos del mito de Edipo. En ella Telégono (el nacido lejos), el hijo extramatrimonial de Odiseo con la hechicera Circe, mata sin

saberlo a su padre y se casa con Penélope, mientras que el hijo legítimo, Telémaco, lo hace con Circe.

75 O paseado, caminado, peregrinado, etc.: *der Vielgewanderte*. *(N. del T.)*

76 O flexible, ágil, capaz de maniobra, hábil, diestro, etc.: *der Wendige*. *(N. del T.)*

77 Theodor Haecker, *Vergil, Vater des Abendlandes* [*Virgilio, padre de Occidente*], en *Werke* [*Obras*], vol. 5, Múnich 1967, págs. 36 y s.

78 Cfr. Marcel Détienne y Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, París 1974.

79 Cfr. Thomas Buchheim, *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens* [*La sofística como vanguardia de la vida normal*], Hamburgo 1986, pág. 114.

80 Egon Friedell, *Abschaffung des Genies. Essays bis 1918* [*Abolición del genio. Ensayos hasta 1918*], Viena y Múnich 1984, pág. 327.

81 «Sufridor» con matices esenciales de «soportador», «resistente», etc., o viceversa, como se verá más claro líneas abajo. *Dulder* en alemán, al que Sloterdijk se refiere después claramente como *Ertragender* o *Ausdauernder*, traduciendo siempre *polytlas. (N. del T.)*

82 Sobre todo en la «Exégesis del alma» (Códices de Nag Hammadi II, 6).

83 Cfr. en este libro págs. 193 y ss.

84 Heródoto, *Historias*, libro VIII, 111.

85 Entre el ser-capaz y el no-ser-capaz, entre el poder/saber hacer algo, y lo contrario, entre la potencia y la impotencia. *(N. del T.)*

Escritura casi sagrada

Ensayo sobre la Ley Fundamental

1 El momento de la Constitución

«Soberano es quien garantiza la situación normal». Con esa tesis enmendó el artista Bazon Brock el dicho del jurista constitucional Carl Schmitt, quien en su *Teología política*, de 1922, había querido localizar la soberanía política en el sujeto que decide el estado de excepción. Así pues, tras la corrección del acento que se había puesto en una decisión unilateral, soberano sería quien prepara las condiciones de posibilidad de la normalidad política y social. Desde este punto de vista, el Consejo Parlamentario encargado de la elaboración de una Constitución alemana fue un soberano digno de crédito cuando, a pesar de estar todavía bajo supervisión e instrucciones de las tres potencias occidentales vencedoras, decidió celebrar la fiesta de inauguración de sus actividades el 1 de septiembre de 1948 en el vestíbulo del Museo de Ciencias Naturales Alexander Koenig de Bonn. La elección de ese lugar para el comienzo de la más importante convención de posibilidad de normalización de la historia alemana reciente se realizó seguramente, en principio, por consideraciones pragmáticas —la ciudad de Bonn no poseía entonces otros espacios representativos—, pero no sin sentido

alguno para el *genius loci.* El edificio ya había servido una vez como lugar en el que tratar las consecuencias de una guerra. Poco después de su terminación, en 1914 fue incautado por el Estado alemán y sirvió como hospital militar hasta el final de la Primera Guerra Mundial. A las curiosidades simbólicas del festivo encuentro pertenece el hecho de que el decisivo proceso constitucional fuera abierto en presencia de una jirafa disecada, cuya retirada del vestíbulo había resultado imposible, de modo que durante el acto solemne esa muda representante del mundo animal fue cubierta con paños.

Lo que puede significar soberanía bajo circunstancias limitadas se manifestó también en la elección del local para las siguientes sesiones de trabajo del pleno y de los comités del Consejo Parlamentario. La democracia alemana de posguerra fue fundada en una escuela superior de formación continua de maestros, la Academia Pedagógica de Bonn, construida entre 1930 y 1933 en estilo posobjetivo según planos de Martin Witte, un edificio que se habría de convertir desde 1949 en el varias veces remodelado y ampliado Parlamento. También aquí hay que retener un elemento político-simbólico de gran valor testimonial; pertenece a las características pregnantes de la nueva comprensión alemana del Estado, que se estaba articulando, concebir la democracia como un proceso inacabable por principio, de formación continua, abierta a la corrección, y de autoinstrucción.

Soberano es también quien decide sobre la fecha en que se manifiesta la voluntad de normalización. No fue en absoluto una casualidad que la votación sobre la aprobación de la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania —que, en provisionalidad consciente, no se quería entender todavía como Constitución para la nación entera— fuera fijada para el 8 de

mayo de 1949. Ese día, tras numerosos retoques, fue aprobada la Ley Fundamental cinco minutos antes de la medianoche por una mayoría de 53 frente a 12 votos. (Cuatro días después dan a conocer su consentimiento los gobernadores militares occidentales, y los Parlamentos de los territorios federados —excepto el bávaro, que hubiera deseado acentos federativos más fuertes— aceptaron el esbozo en los días posteriores, de modo que pudo anunciarse y entrar en vigor el 23 de mayo de 1949).

La elección del 8 de mayo para la votación decisiva había de expresar que el día de la capitulación incondicional del Reich de Hitler quería ser entendido por los «padres de la Constitución» —también por las cuatro mujeres de los 65 miembros de la Asamblea Constituyente— no solo como día de la derrota, sino más bien como momento de un nuevo comienzo bajo augurios radicalmente distintos. Es difícil percatarse con suficiente amplitud de la dimensión político-simbólica de la aprobación de la Ley Fundamental en los últimos minutos del 8 de mayo de 1949. En ella se expresa el mandato, vinculante para todos los alemanes tras 1945, de considerar el hundimiento del régimen dictatorial precedente como un momento de la liberación, sí, justamente como el comienzo de un renacer político y civilizatorio.

Estas pocas indicaciones dejan claro que si las constituciones son certificados de aquella soberanía que apunta a la posibilitación de una normalidad civil, los lugares del debate sobre las estructuras posibilitadoras son tan poco discrecionales como los momentos de la decisión. Si bajo este aspecto se revisan los documentos históricos correspondientes de otras naciones, queda claro que los lugares y momentos de los procesos constituyentes muestran casi siempre una relación significativa con cambios radicales sociales precedentes. La idea

de dar una Constitución a la comunidad conlleva *per se* una afinidad con el cambio político. De hecho, las nuevas constituciones surgen por regla general del rechazo de formas de dominio ya no soportables, se trate de la monarquía absoluta, de la dictadura o del régimen colonial. Ello no significa que la voluntad de ordenar la existencia bajo una Constitución democrática o republicana sea por sí misma conflictiva. La elaboración de una Constitución significa, más bien, en muchos casos, el final de luchas históricas, que preceden la entrada de una comunidad en circunstancias democráticas o republicanas.

Desde este punto de vista, las circunstancias bajo las que se produjo la Ley Fundamental alemana son comparables, al menos en sentido tipológico, con las convulsiones de las que surgieron hacia el final del siglo XVIII los dos proyectos constitucionales paradigmáticos de la Modernidad, el americano y el francés. En el primer caso antecedían las turbulencias de la Revolución americana, que, tras la guerra de Secesión, iniciada en 1775, terminó con la derrota británica de Yorktown en octubre de 1781 y se cerró con la Paz de París en mayo de 1783. El resultado jurídico-político de las encarnizadas luchas fue la hasta hoy válida Constitución de los Estados Unidos de 1787, ampliada por la Carta de Derechos Fundamentales, añadida en 1791, llamada *Bill of Rights*. Una imagen completamente diferente ofrecen los destinos de los esfuerzos franceses por elaborar una constitución para el Estado posabsolutista. Muy lejos de sacar a la nación de los disturbios revolucionarios y conducirla a relaciones normalizadas, en el caso de Francia las diversas redacciones de constituciones se vieron siempre implicadas en las tormentas de la revolución, de la guerra civil, o de la aventura imperial y la Restauración. El país pasó entre 1791 y 1852 por doce constituciones, ninguna de las cuales

podía negar su conexión con los cambios de la historia nacional tanto en política interior como en política exterior. Algunas de ellas estuvieron vigentes poco tiempo o no llegaron a entrar en vigor. Pero incluso los dictados, condicionados por el tiempo, del vuelo de altura imperial y de la Restauración monárquica nunca consiguieron ya eclipsar completamente el núcleo intemporal, sagrado, por decirlo así, de aquellos innovadores textos-base para la configuración de la comunidad, para las garantías de los derechos fundamentales ciudadanos. De todo ello puede deducirse que el discurso que funda la Modernidad política en el sentido pregnante de la palabra consiste en la promulgación de una carta de derechos fundamentales, que puede adoptar también la forma de una declaración de derechos humanos. Tales promulgaciones ya no son —como en la antigua *Bill of Rights* británica— garantías arrebatadas a la corona de seguridades civiles; la declaración de derechos fundamentales es más bien el acto performativo, o dicho desde un punto de vista idealista: la «acción pura»[86], gracias a la cual la sociedad burguesa, alias el pueblo, se concede a sí misma la autonomía política.

Si se parte de la observación del caso alemán de 1948-1949 se constata que el momento representativo de la formulación de la Constitución remite a un «después» en sentido eminente. Cierto es que, aunque la nueva Ley Fundamental no podía acabar por su propia fuerza con el caos previo de dominio de la injusticia, guerra y terror, no obstante estaba en su poder en buena medida configurar las relaciones poscaóticas. Esto podía valer en general para situaciones en las que, tras una fase de cambio radical, las comunidades encuentran la salida de situaciones de dominio represivo y desgarro interno, con el fin de buscar una fórmula local para una existencia en libertad autogestionada. Dado que

las constituciones se formulan típicamente a la sombra de guerras y catástrofes, tienen por regla general un «contra» claro. Mientras con mayor precisión estén marcados en una población los recuerdos de situaciones insoportables superadas, más fácil parece establecer el consenso básico de los ciudadanos respecto al «espíritu de las leyes». Si el momento fundacional se traslada al pasado, los motivos directrices de la Constitución han de ser reconstruidos y reanimados por los intérpretes de las generaciones siguientes; también y precisamente cuando estos, gracias a una normalización lograda, ya no tienen acceso directo a los horrores de los desequilibrios de antes. De hecho, el gesto fundamental de la redacción de la Constitución —en Alemania más que en ninguna otra parte— va unido a un acto de nueva consciencia; dicho religiosamente, a un gesto interior y exterior de cambio, conversión, *metanoia*. Pertenece al arte de la interpretación posterior de la Constitución empatizar con el espíritu metanoético de las formulaciones iniciales y repetir el gesto de la conversión a una nueva y buena normalidad bajo las condiciones imprevisibles de situaciones futuras.

2 La producción de lo sublime democrático

Si soberano es quien posibilita las condiciones de una situación normal, entonces aquel memorable 8 de mayo de 1949 la aplicación del decreto estaba en manos de un soberano adoptivo; por una parte, en las de los gobernadores militares americano, británico y francés, que habían concedido a sus socios alemanes el permiso imperativo de elaborar una Constitución para las «zonas occidentales» de entonces dentro del espíritu de las democracias liberales; por otra, en las de los

miembros del Consejo Parlamentario, de cuyas deliberaciones, que no llegaron a durar nueve meses, basadas en las formulaciones preparatorias del borrador del lago Chiem de agosto de 1948, salió la formulación, válida hasta hoy, aunque entretanto modificada puntualmente más de cincuenta veces, de la Constitución alemana.

Sin embargo, los autores inmediatos de la «Constitución» alemana provisional —mejor dicho, sus 53 defensores del 8 de mayo de 1949—, en sabia autolimitación, rechazaron la atribución de la soberanía a su gremio. Atribuyeron la totalidad de la soberanía al «pueblo Alemán», que, gracias a una falta de ortografía, motivada por el entusiasmo, pudo entrar en el escenario del derecho de los pueblos con «A» mayúscula. Con este gesto los padres y madres de la Ley Fundamental entraron en la historia de la Modernidad política. Desde la promulgación de la Constitución americana y de la francesa, su característica consiste en el traspaso de la soberanía de un monarca absoluto designado por Dios al pueblo designado por la naturaleza o por la historia para el autogobierno. A este colectivo sublime se le atribuye en el preámbulo de la Ley Fundamental una competencia en virtud de la cual se le nombra como autor auténtico del documento aprobado. A esa competencia se la llama en el lugar nombrado «poder constituyente». Según eso, ser pueblo significa, en sentido moderno, ser soberano. Ser soberano, a su vez, significa tener la competencia para proporcionarse una Constitución que sirva al autogobierno. El poder constituyente se mueve en este círculo sublime: el pueblo tiene que ser ya soberano para poder proporcionarse una Constitución; pero solo se convierte en soberano, sin embargo, después de que ha hecho uso de su poder constituyente. Por el desarrollo práctico de este círculo la población alemana se

convierte en el «pueblo Alemán».

El órgano del sublime círculo es la Asamblea Constituyente. En tanto que representa al nuevo soberano, al pueblo, lo introduce en su papel soberano. En tanto que lo introduce en ese papel se legitima a sí misma como su representante plenipotenciario. Mientras que un parlamento al uso no es otra cosa que un instrumento más o menos sin misterios de la «voluntad de los votantes», que se manifiesta en un espectro de votos a favor de partidos políticos y candidatos individuales, una asamblea constituyente es una dimensión que no se puede concebir sin un elemento de lo políticamente misterioso. Los autores de la Constitución, comparables de lejos a los padres de la Iglesia, es verdad que son, a su vez, delegados de órganos que cuentan ya con una legitimidad democrática limitada (en este caso los Estados federados [*Bundesländer*]), pero su encargo de elaborar una Constitución los eleva por encima del ámbito de una delegación trivial. Por su calidad de enviados al órgano sublime son, por decirlo así, «ordenados»; se convierten en emisarios del soberano potencial, que, tras una fase razonablemente larga de deliberación y reflexión, será designado soberano actual por esos mismos delegados. Tan pronto como ocupan plaza en medio de ese gremio ya no son meros representantes de intereses. Se les exige que se conviertan en agentes de aquella ominosa *volonté générale*, que habría de llamarse mejor, propiamente, *intelligence générale* o *compétence générale*; es decir, que se conviertan en medios personificados del espíritu de las leyes democráticas.

En ninguna parte y en ningún otro instante se nota más el misterio de la representación que en los momentos culminantes de la historia política del espíritu, en los que unos pocos delegados se enfrentan a la tarea de formular las relaciones-

marco institucionales, en las que ha de encontrar su *optimum* político-vital el colectivo soberano para el que hablan. El desempeño de esa misión no puede imaginarse sin un elemento de sublimación. Los delegados de una asamblea constituyente tienen que encarnar de manera creíble el mandato de elegir de la suma de la sabiduría política hasta entonces las prácticas mejores y sacar las conclusiones más lúcidas. Les incumbe, además, aprender de las experiencias de la historia propia e introducir en la Constitución todas las medidas que inmunicen en lo posible el nuevo intento político de vida de la comunidad contra la decadencia y el abuso.

El Consejo Parlamentario de 1948-1949 se componía, como es sabido, de dos tercios de funcionarios y la mitad eran juristas, motivo este suficiente para plantear la pregunta de cómo fue posible que se confiara ante todo en la cualificación de un círculo así de personas para actuar, en límites humanos, como medios desinteresados del interés general. El dominio del factor jurista en el sublime gremio se justifica de forma retrospectiva por el hecho de que la futura democracia debía ser delineada en su totalidad como nomocracia; el Consejo Parlamentario rinde tributo a los consejos de Montesquieu, en tanto se preocupa del dominio del derecho mediante una jurisprudencia fuerte e independiente. La presencia masiva del elemento funcionarial, por el contrario, pone de manifiesto la idea de que la democracia sin servidores leales del Estado y sin una ejecución fiable de los procedimientos legales está condenada al fracaso; con todo, aquí ya se anuncia también un sobrepeso, con visos de problematicidad, de estructuras estatales frente al libre arbitrio de la sociedad burguesa.

Que los 65 delegados tienen que trasladar a palabras la voluntad razonable de 70 millones (o bien de 52 millones, si no

se cuenta la población de Alemania Oriental) de miembros de un pueblo estatal y codificarla con suprema autoridad supone, sin duda, el caso crítico de representación. Desde el punto de vista numérico, cada uno de los miembros del Consejo Parlamentario llevaba sobre sus espaldas el mandato de representar, redondeando, a un millón de personas. Sin una cierta mística de la condensación no es imaginable esta relación. La Asamblea Constituyente semejaba una destilería política en la que había que conseguir la esencia de las mejores intuiciones jurídicas y morales de una población conmocionada por la dictadura, la guerra y la derrota, a la vez que los estratos más valiosos del saber, históricamente desarrollado desde 1787, sobre la construcción institucional de comunidades democráticas.

En mirada retrospectiva al trabajo del Consejo Parlamentario se puede constatar sin exageración que hizo justicia a ese exigente mandato. Consiguió de modo impresionante formular un documento de lo sublime democrático, que *summa summarum* ha superado con creces la prueba del cambio de las circunstancias y para la fluctuación de los espíritus del tiempo. Esto vale sobre todo para las eminentes formulaciones del preámbulo y para los primeros diecinueve artículos, que pueden considerarse en cierto modo como el solemne vestíbulo de los apartados pragmáticos sobre la construcción del Estado. Con *pathos* premeditado, los padres y madres de la Ley Fundamental hicieron comenzar esta con un impresionante catálogo de los derechos fundamentales. Expresaron con ello el reconocimiento, que pagarían caro, de que el respeto a los derechos del individuo y a su protección había de configurar el fin primordial del Estado. Jamás puede considerarse ya al pueblo estatal soberano como un colectivo total, y no, desde luego, como una sustancia colectiva genéticamente condicionada, en el sentido de la

ideología racista. El Consejo Parlamentario hizo justicia a su mandato histórico, sobre todo, en tanto construyó en torno al ciudadano aislado una valla de sublimes fórmulas de protección, en honor a la evidencia, que entonces estaba presente con suprema intensidad, de que de lo que se trata en todo instante es de proteger a los ciudadanos de los ataques de órganos colectivos autoritarios.

En expresiones de elevada fuerza dogmática —tomando aquí en el mejor sentido la palabra «dogmática»—, la Ley Fundamental estableció en su artículo primero que la dignidad del ser humano es intocable. Con esa formulación los autores no solo reclaman el privilegio de publicar una proposición principal jurídico-axiomática, sino que reivindican nada menos que un magisterio antropológico, en cuyo ejercicio comprimen en una única proposición la quintaesencia del viejo humanismo europeo de fuentes griegas, romanas y cristianas. Ese enunciado encierra una confesión individualista. Con su primera frase la Ley Fundamental alemana se declara a favor de la permanente apertura del conflicto entre el principio de la soberanía del pueblo y el principio de la dignidad soberana del individuo. Lo que ahora llamamos «pueblo» es por sí mismo ya un concierto inevitablemente polífono, a veces discordante, compuesto de microsoberanías, cada una de las cuales ha de estar equipada con el más alto de todos los atributos de inmunidad: la inviolabilidad.

El ejemplo alemán muestra con gran énfasis que el arte de escribir una Constitución consiste en equilibrar dos tendencias de alto *pathos*: el *pathos* de la fundación de una comunidad y el *pathos* de la protección del derecho individual. Este ejercicio de equilibrio toma préstamos de una antropología bipolar, según la cual en el ser humano mismo se encuentran las bases tanto de la

empatía y la cooperación como del egoísmo y del comportamiento antisocial. No se puede entender la primera expresión de la primera frase de la Ley Fundamental, que habla de la «dignidad del ser humano», si no se interpreta como una figura de compromiso entre entusiasmo y realismo —solo por la inderogable suposición de dignidad puede el dignificado crecer dentro de su estatus—. Por ello el concepto «dignidad humana» tiene siempre un componente futurista. Por su cualidad evocativa posee la dinámica de un predicado que ha de ser autoverificado; de otro modo sería nada más que una fórmula vacía para charlas domingueras. Aunque formulada en el presente, la expresión «es inviolable» actúa a la vez como futuro; a pesar de estar escrita en indicativo, expresa también un optativo discretamente solemne. E, igual que el concepto «democracia» solo tiene sentido cuando no solo describe un marco de orden dado sino que también prescribe una dirección al desarrollo posterior de la comunidad, la expresión «dignidad humana» no significa simplemente el axioma de una jurisprudencia ya establecida, sino que incluye además una introducción a la validación ampliada del principio básico. En consecuencia, los conceptos «democracia» y «dignidad humana» hay que pensarlos unidos a una tensión temporal: a una fricción creadora permanente entre lo ya-dado y lo no-conseguido-todavía. Todo habla en favor de no tomar la muy citada «cláusula de eternidad» del artículo 79, parágrafo 3, de la Ley Fundamental alemana —con la que el catálogo de derechos fundamentales y la construcción federativa del Estado se protegen frente a nuevas formulaciones en caso de reformas constitucionales— como un mero gesto que cerca con una valla inmunizadora lo sacrosanto de la Constitución. Más bien la cláusula de eternidad puede interpretarse como huella formal

del mandato de dejar abierta para siempre la tensión entre el ya y el todavía-no, posibilitadora de democracia. Esta tensión es el lugar lógico de lo que se llama «libertad política».

Con ello podría decirse que soberano es quien decide sobre la primera frase de la Constitución. Aquí llega el momento de una decisión fundamental de apoyo. La Ley Fundamental de la República Federal Alemana estatuye decididamente que el ser humano mismo es la excepción, para cuya posibilitación en una reserva de leyes protectoras ningún esfuerzo es demasiado grande, y ningún dispendio, demasiado alto. Con ese acto manifiesta, a la esencia de una civilización real pertenece la voluntad de elevar lo más improbable al rango de normalidad.

86 Sin objeto aún, el «acto-acción» o *Tathandlung* de Fichte. *(N. del T.)*

El otro logos, o La razón de la astucia

Sobre la historia de las ideas de lo indirecto

Pertenece a los hechos conocidos —aunque pocas veces adecuadamente valorados— de la historia de la cultura paleoeuropea que en el acopio de ideas de los griegos, sobre todo de los atenienses, en el cambio del siglo V al IV a. C., se produjera un radical cambio de clima, que se conecta normalmente con las consecuencias negativas de la guerra del Peloponeso, aquella guerra de los Treinta Años de la Antigüedad que trajo como consecuencia la ruina de Atenas y la pérdida de su puesto hegemónico en el espacio mediterráneo oriental. Tras la ocupación de los espartanos, el año 404, llegó la dictadura de los Treinta Tiranos provocando la contrarréplica democrática del año 403, a cuyas consecuencias ulteriores pertenecía la acusación levantada contra Sócrates, en el año 399, de impiedad y corrupción de la juventud.

1 Normalización del logos

Un lugar común tan legítimo como obliterado dice que con la muerte de Sócrates se abrió un nuevo capítulo de la historia

de las ideas. La disciplina de la filosofía, instituida por Platón según modelos jónicos y pitagóricos, utilizó la historia de pasión del sabio como mito fundacional. Introdujo así una gravedad casi religiosa, jamás conocida, en la disputa de los sabios e intelectuales. La historia de la muerte de Sócrates radicalizó ante todo el abismo entre los pocos que reivindicaban para sí un saber auténtico, o al menos el anhelo del mismo, y los numerosos ignorantes. Platón deslegitimó a la vez los discursos poéticos sobre asuntos divinos, tales como florecían, por ejemplo, en el contexto de los festivales dionisiacos, y reclamó el esfuerzo por el discurso auténtico sobre Dios y lo divino para la escuela fundada por él mismo en el linde de la ciudad, que parece que tomó el nombre de un héroe local, por lo demás desconocido, llamado Academo.

Esta «academización» del logos no solo habría de menoscabar el prestigio de los poetas —para los que Platón introdujo el término irónicamente teñido *theologoi*, queriendo decir con ello que hablaban de Dios sin saber nada correcto sobre él—, sino que intentaba además una amplia deslegitimación de los discursos polémicos, tan extendidos entre los hombres griegos, y, más aún, de todas las formas de uso instrumental o estratégico de la razón, en tanto estas iban acompañadas de la pretensión de validez pública. La polémica de Platón con la sofística había de convertirse en un factor estable de la vieja cultura europea de la racionalidad. De hecho, significó una ruptura con el viejo hábito de discurso ciudadano agonal, y no sin razón han podido afirmar ciertos historiadores que el platonismo, con su inusual *pathos* del más allá, con su *esprit de sérieux* y su egipticismo latente, quedó como un cuerpo extraño en la cultura griega y solo encontró un medio adecuado para él gracias a la aparición del cristianismo.

No queremos ocuparnos de la excepción idealista que el fenómeno Platón pudo significar en su tiempo, sino de la emergencia de una nueva regla discursiva, por la cual se pusieron fuera de servicio las técnicas tradicionales de tener éxito en la disputa de opiniones del diálogo de los buscadores de la verdad y de la sabiduría, llamados en adelante *philosophoi*. Si la invención de la filosofía platónica fue rica en consecuencias, no sucedió tanto porque se estableciera una opinión de escuela dominante, sino mucho más por la introducción de un hábito lógico por el que entró en acción un nuevo tipo de autoridad. El muchas veces citado arte socrático del diálogo, la dialéctica, ya no fue por su propia esencia una mera erística, un arte de la disputa (habría que esperar más de dos mil años hasta que Schopenhauer, en su pequeño escrito *Dialáctica erística o el arte de tener razón*[87], volviera a recordar esa disciplina perdida), sino que se entendió más bien como un procedimiento para desarmar a los disputantes y llegar más allá de la mera disputa. El objetivo del proceder era alejar a los poseedores de opinión de las ideas que traían para que en adelante recibieran sus convicciones de manos de la «verdad misma». Por eso no hay que interpretar la cesura platónica como la irrupción de un idealismo ajeno al pueblo en un entorno pragmáticamente dispuesto; hay que atribuirla a un desarrollo mucho más amplio, que podría definirse como el establecimiento de una nueva norma lógica. Esta va íntimamente unida a dos innovaciones culturales que condicionaron la posición privilegiada de Grecia en la historia de las culturas de la racionalidad; por una parte, a la imposición de la escritura griega, que hizo que emergiera una función de almacenaje para el saber codificado y *eo ipso* la elevación de las demandas de conocimientos duraderos; por otra, al descubrimiento de las ciencias exactas, sobre todo en la

forma de la matemática. Puede ser que la Academia, que nominalmente estaba dedicada a la *paideia*, a la formación de la juventud, se percibiera al principio como un cuerpo extraño en el contexo de las viejas instituciones atenienses. Atenas ya poseía entonces, junto con el ágora, el teatro y el estadio, tres instituciones en las que los ciudadanos podían practicar la salida a la luz pública (Hannah Arendt llamó a esos lugares, sobre todo al ágora, con gran pertinencia, «espacios de aparición» de ambiciones típicas de la polis). La extrañeza inicial había de dejar sitio pronto a un sólido habituamiento. Puede verse esto en el señalable hecho de que la Academia se mantuvo funcionando cerca de un milenio y casi sin interrupción, y solo se cerró en el año 529 después de Cristo a causa de una orden imperial proveniente de Bizancio.

Los verdaderos cuerpos extraños en el espacio de la polis eran, sin embargo, las nuevas disciplinas epistémicas, sobre todo la geometría, la aritmética y la semántica filosófica, por cuya aparición fueron radicalmente convulsionadas las circunstancias de discurso y pensamiento en la comunidad. Para hacerse idea de esa convulsión hay que considerar que Platón —aunque no se sepa con qué seriedad se lo tomó— osó poner por escrito la provocadora exigencia de acabar con el parloteo ciudadano desorientado y desorientador, para reproducir por fin el modelo científico, es decir, matemático, también en la argumentación política en el ágora. Solo porque postuló el tránsito de la democracia retórica a la aristocracia epistémica pudo plantear su exigencia del reinado de los filósofos. Por lo que respecta a la valoración de estas ideas excesivas me conformo con referirme a la objeción de Aristóteles a la epistemocracia platónica. Según Aristóteles, los asuntos políticos se subordinan a la ley de lo probable, no de lo verdadero, de modo que el gobierno

razonable solo puede orientarse por el hilo conductor de la plausibilidad, no del conocimiento científico. Para ello bastaría el debate democrático de los profanos, mientras que el diálogo de los instruidos pertenecería a un espacio extrapolítico.

Se valore como se valore la cesura platónica en el mundo de discusión griego, permanece incontestable que representó un gran acontecimiento en la historia de la cultura occidental de la racionalidad, cuyas consecuencias son tangibles hasta hoy. Para caracterizar su modo de influjo se podía hablar de una domesticación epistémica del logos. Por su tono tradicional y aún hoy claro, la palabra «logos» recuerda por sí misma el hecho de que en la época de los fundadores del pensar filosófico el discurso que quiere ser razonable hubo de ser sometido a una doble limpieza. La primera purificación se refería a los orígenes dóxicos del pensamiento verdadero. Es cierto que el logos verdadero crece, en principio, como también concede el filósofo, en el cenagal de la opinión, pero después tiene que ser arrancado de él para afirmar su independencia de toda génesis baja (los motivos de la validez de enunciados verdaderos solo pueden encontrarse «arriba»). En la segunda purificación se trata de separar las proposiciones verdaderas de las pasiones y de los intereses particulares de los disertantes, dado que por su movilidad inevitable estos turban el ideal de la serenidad, que desde entonces ha de valer como característica constitutiva del *alethes logos*. La serenidad del juicio objetivo es la garante de la imparcialidad, sin la que la ciencia, como ejercicio universal de neutralidad y desinterés, no se puede pensar. Funda la libre pasividad del espíritu en la aceptación de los resultados finales de los análisis tanto lógicos como empíricos.

Solo a consecuencia de las dos limpiezas, esa improbabilidad que se llama «objetividad científica» puede elevarse a norma y a

hábito de la teoría ejercida profesional y confesionalmente. A la vista de estas altas exigencias, se entiende por qué la filosofía como forma de vida solo podía hacerse atractiva al principio recomendándola a sus seguidores como un camino de salvación. Ella constituye la disciplina nuclear del pacifismo académico, sin el que no pueden imaginarse los esfuerzos paleoeuropeos por la institucionalización del logos, sea en academias, en escuelas catedralicias, en universidades, en archivos o en medios argumentadores. Si estuviera permitido hablar enfáticamente un instante habría que decir que la idea de la verdad objetivamente universal es inseparable de la poderosa paz de la contemplación, que ha de aparecer en cuanto las evidencias y resultados vengan a garantizarla. El camino filosófico conduce del interés al desinterés, del *pathos* a la apatía, de la postura a pasar de posturas. Con su esfuerzo por la serenidad —serenidad que solo posibilita el conocimiento científico-filosófico—, los adeptos más decididos de la nueva disciplina imitan nada menos que la serenidad del dios de los filósofos, que representa un recién llegado al cielo griego, que por su diseño cognitivo radicalizado se distingue *toto coelo* de los dioses populares homéricos y hesiódicos.

2 Astucia de dioses, astucia de filósofos

En cambio, la civilización griega más antigua, como se presenta en la tradición épica y en el flujo de las narraciones míticas, proporciona una imagen completamente diferente del uso de la inteligencia en los dioses y en los hombres. Esto no debería asombrar, dado que, si bien es verdad que los dioses de Homero ya gozan de un privilegio teórico —contemplan el

ajetreo de los seres humanos a una distancia olímpica y cierran apuestas deportivas sobre el desenlace de las refriegas terrestres —, su comportamiento en ese sentido, sin embargo, no significa en principio más que la contemplación divertida de la película del devenir y del cambio continuo de papeles en un elenco de actores mortales, pero en absoluto ya la posesión de un saber universal e inalterable del mundo. Antes de la filosofía los dioses están limitados a formas de saber y artes preepistémicas, como puede verse ejemplarmente en las figuras de Apolo, Atenea, Asclepio y sobre todo de Hermes. Por eso en su repertorio de comportamientos se encuentran, también sin más, numerosas manifestaciones de astucia. La astucia erótica de Zeus, la astucia estratégica de Ares, la astucia mercantil de Hermes, e, incluso, la astucia atlética del semidiós Hércules, que vuelve a endosarle al cansado Atlas el peso del firmamento. Bajo su esfera divina, llena de trucos, se despliega con toda naturalidad un mundo humano, rico en ellos. En este sobresale el prototipo del heroísmo posheroico, Odiseo, al que no en vano la epopeya le adorna de sonoros epítetos como *polytropos* («el muy viajado»), *polymetis* («el de muchos ardides») y *polymechanos* («el versado en muchas artes»)[88]. Desde ahí hay que entender que la inteligencia, en tanto persigue éxitos prácticos, siempre va unida también a una inversión en lo indirecto, puesto que lo directo y lo torpe se corresponden. El paradigma de los ardides odiseicos es el caballo troyano, que constituye una refinada unidad de obra de arte (mímesis de la figura animal), simulacro (falsa ofrenda) y máquina militar (vehículo de invasión). En esa determinación múltiple se configura aquí para todas las épocas el paradigma de la riqueza en ardides, en el caso de los griegos no menos que en el de sus sucesores del *Imperium romanum* y de la nueva Europa.

Desde el trasfondo de estas consideraciones puede hacerse plausible, incluso hasta comprensible, que la cultura paleooccidental de la racionalidad posplatónica, epistémica y filosóficamente reorientada ya solo fuera capaz de mostrar una comprensión fraccionaria para rasgos prefilosóficos de inteligencia humana como la astucia. Como la astucia, el ardid, representa una forma inequívoca de manifestación de la racionalidad estratégica, instrumental y posicional, su análisis ya no puede aparecer en el ámbito nuclear de la consideración filosófica, sino en todo caso en su expuesta periferia.

Ahí se gana la astucia, al menos una vez, y ciertamente en un punto muy vital: la máxima atención del filósofo. Nos referimos al escenario crítico en el que el filósofo ve aparecer a su doble, a quien llama el sofista, ese engañoso imitador del sabio o realmente iniciado, al que se trata desde ahora de desenmascarar e identificar «por todos los medios». El primer y durante mucho tiempo el único caso en el que al filósofo no solo se le permite, sino que se le aconseja un ardid de la razón se refiere al reto sofístico que, como ahora entendemos, implica a la vez el cuestionamiento del logos ya libre de tretas por el logos que sigue utilizándolas.

En ese contexto la expresión «por todos los medios» se vuelve problemática. Sí es verdad que el filósofo, en el caso del rechazo de la sofística, ha de expresar un *pathos*, una pasión, un interés, incluso una voluntad de victoria, y poner en acción todo un instrumental correspondiente, y es lícito que lo haga en tanto tiene que habérselas con un adversario irreconciliable, que por sí mismo jamás se propone otra cosa que servir a ideales parciales, forjar ardides engañosos y buscar caminos tortuosos, técnicos, indirectos a la victoria. El filósofo mismo, no obstante, no puede convertirse en sofista, si no quiere perder su ventaja

ontológica. Combatir la sofística «por todos los medios» no significa, pues, otra cosa que quitarse de en medio al astuto oponente con una última astucia, la astucia de la razón. Pero la astucia del logos es la actividad disciplinada de la razón misma, la producción de conceptos, en tanto estos han de posibilitar el dominio sobre las cosas iluminadas y comprendidas. El sofista será vencido por la astucia de la razón tan pronto como la razón suministre el verdadero concepto del sofista. En este litigio singular el trabajo del concepto y la astucia de la razón se hacen uno. En el curso del diálogo *Sofista*, tras largas delimitaciones, se aprende que el doble malo del filósofo es el hacedor deliberado de imágenes engañosas, el engañador profesional, el demasiado flexible e inasible productor de arteros paralogismos. Esto es lo que Platón, al final del diálogo, con fría lógica, saca a la luz, triunfante: el «verdadero sofista» (nótese la ironía de la expresión) (268d) procede de la especie de aquellos que consiguen lo siguiente (cito por la traducción traviesamente fiel y retorcida de Schleiermacher):

> […] imitar ridículamente el arte contradictorio de la pretenciosidad arrogante, que al modo trompero se disocia del arte plástico, no como el lado divino, sino humano, mil veces artificioso, de hablar en discursos.
>
> (*Sofista*, 268d)

Por esa definición, rica en características, se fija en concepto al rival trapacero del filósofo. Y así se le petrifica, en cierto modo, y a partir de entonces puede apartársele del campus de una vez por todas como una imagen congelada de la falsedad eterna. La astucia del concepto se muestra en el hecho de que hace nombrable la movilidad falta de solidez y engañosa del

sofista como tal, y la entumece mediante su retrato lógico de validez eterna. O, por cambiar la imagen, el concepto es, por decirlo así, el fármaco del filósofo, y si el sofista lo toma por equivocación se queda paralizado para siempre; si, por el contrario, lo toman los buscadores de la verdad, se inmunizan para siempre contra el peligro de sucumbir a las sugestiones sofísticas.

Esta referencia a la expulsión de los sofistas del campo epistémico se refiere no solo al intento de los académicos de liberarse de un molesto competidor en el mercado pedagógico; en realidad designa, como se ha indicado, una reestilización del proceder de la inteligencia en dirección a motivos transpersonales. Desde entonces ha de valer que la verdad ya solo merece llamarse «verdad» en la medida en que la relación del investigador con ella no sea estratégica. Esto presupone que domina una prioridad de última instancia de la contemplación, una condición que en el marco del objetivismo antiguo fue comparativamente fácil de llevar a cabo. Si, como enseñaba la tradición, «conocimiento» significa el reflejo de una naturaleza (o de un hecho) en un intelecto, la contemplación es *per se* el camino aconsejado; lo que no significa que pueda prescindirse de los preparativos discursivos de la reflexión. Sin duda, que la razón analítica posee su propia dignidad, pero en cuanto se trata de ver resultados el signo cambia bruscamente de dirección de actividad a pasividad. Los doctores de la Edad Media europea captaron este hecho en la fórmula *intelligere est quoddam pati*, donde suena citada la venerable rima de los griegos *mathein pathein* (aprender y padecer).

Lo que antes hemos llamado el desarme de los pensadores y su distanciamiento de preopiniones tiende por naturaleza a la formación de un sujeto artificial que no se da en una sociedad

que ha crecido naturalmente. Se trata de un investigador que se cualifica como auténtico portador de saber en la medida en que, por la ascesis del pensar, se despatologiza y desinteresa. El distanciamiento entre ciencia y estrategia en la cultura paleoeuropea de la racionalidad está condicionado, pues, en último término, porque los pensantes se han sometido a una descontextualización y despersonalización, a consecuencia de la cual ya no pueden actuar sin más como abogados de un interés particular; ya no reciben su mandato de clientes humanos y de sus intereses, ni tampoco de lo que se llama su «sociedad», sino que se presentan como delegados de lo objetivo en medio de la infernal confusión de inteligencias parciales, polémicas y patológicas. Quien inicia la senda del saber filosófico ha de pagar un alto precio por ello; aunque se trate de un precio en el que el hecho de poder pagarlo ha de significar a la vez un honor. La ciencia exige nada menos que una muerte social, una desolidarización radical frente a los ídolos de la tribu y el tránsito al sistema de solidaridad supraétnico de los buscadores de la verdad. Este es el sentido más profundo de la antigua concepción de cosmópolis, tal como desde los días de la estoa se hizo usual (y que pervivió en parte hasta el siglo XIX en el ideal vivo de la universidad europea). Remite a la noble apatricidad del filósofo, que ha de saberse en exilio en cualquier lugar del mundo humano empírico. En la Antigüedad se inclinaban a expresar positivamente este hecho negativo, acentuando la capacidad exigida al sabio de sentirse en casa en todas partes. El cosmopolitismo de la filosofía no se apoya solo en el flotar del intelectual entre las patrias y sobre los partidos; genera además un giro a la xenofilia, en tanto que prepara el fin de la preferencia inmemorial de lo propio frente a lo extraño: dado que, desde que hemos bebido del río del olvido, las ideas

verdaderas nos sorprenden, aunque, como piensa Platón, correspondan a nuestros recuerdos más antiguos, hay que hacerse, en primer lugar, extraño a sí mismo para poder acceder a lo propio real y bienentendido. No en balde hace aparecer Platón un *xeno* («extranjero») en momentos estratégicos, especialmente importantes, de su obra dialógica, no en último término en el *Sofista* y en el *Político*.

La referencia al distanciamiento de los filósofos y los científicos de los intereses vitales de sus comunidades de origen puede ser provechosa para hacer comprensible uno de los rasgos esenciales más llamativos de la cultura occidental de la razón: la relativa ceguera estratégica del gremio académico. De hecho, no hay en la tradición europea «filósofo integrado» alguno, e incluso cuando alguien pretexta dedicarse a la filosofía práctica, esta es exactamente igual de «extraña al mundo» y extraña a la praxis que el resto del acontecer académico. Solo en tiempos más recientes, sobre todo del lado de la investigación fenomenológica propuesta por Heidegger y de la nueva teoría de la ciencia, se han conocido intentos de superar la notoria falta de posición y de situación de la reflexión filosófica mediante una teoría de la reflexión situada y de la integración vital-mundana de razón e investigación. Aquí hay que citar en primer lugar los nombres de Jean-Paul Sartre, Hermann Schmitz y Bruno Latour.

3 La razón humana engañada

Se trataría de una generalización improcedente que se quisiera deducir de lo dicho que las diversas concepciones de la razón de la vieja Europa no hubieran desarrollado relación alguna con el

fenómeno de la astucia (o ardid) dicho de forma más general, con el procedimiento de la realización indirecta del fin. Al contrario, en el curso de dos milenios se ha desarrollado una plétora de figuras en referencia a las cuales se podría ilustrar en detalle cómo la razón primariamente estilizada desde el punto de vista teórico, antisofístico, desinteresado y libre de posicionamiento tuvo que habérselas con los ardides de instancias de orden superior, igual si a estas se las llama «Dios», «naturaleza», «idea» o «historia». Es verdad, como se ha visto, que por su misma autocomprensión no compete a la inteligencia conformada filosófica y epistémicamente ponerse al servicio de intereses particulares y perseguirlos con tretas partidistas y con un celo estrecho de miras. Pero puede convertirse ella misma en objeto de ardides de orden superior cuando la limitación de los intelectos humanos provoca la intervención de actores de mayor grado, que persiguen objetivos sobrehumanos mediante aportaciones humanas. Y viceversa, también la razón puede aparecer como sujeto de una campaña en la que no se trata de luchar contra un adversario particular, sino de la superación de un contrario suprapersonal, al que se representa bajo conceptos como «naturaleza», «escasez», «necesidad» y «alienación». En el primer caso es la misma razón humana (o bien la individualidad humana) la embaucada, de modo que se hablaría de una astucia de la razón en genitivo objetivo; en el segundo caso, la razón humana se mantiene indemne a costa de un otro generalizado, por lo que aquí se trataría de un genitivo subjetivo.

En lo que sigue quiero referirme a algunas figuras de pensamiento que tienen derecho a ser tratadas en una historia de las ideas de la razón burlada. Con ello se mostrará cuán profundamente arraigado está el discurso del engaño del

comprender humano por inteligencias superiores en las tradiciones de la ontología paleoeuropea, mientras que el discurso del engaño de los irracionales por el arte humano racional representa una de las características constitutivas de los racionalismos modernos. Las figuras del primer tipo van unidas por regla general (pero no siempre) con la disciplina ampliamente olvidada de las teorías del intelecto, que se asientan en el límite entre teología y teoría del conocimiento, mientras que las del segundo tipo de donde más cerca se encuentran es del terreno de las teorías de la técnica, representativas de la Modernidad, que se articulan en el límite entre filosofía de la naturaleza y arte de la ingeniería. Por lo demás, desde el siglo XVI europeo las articulaciones del engaño activo de la razón se sienten en casa en los tratados de estrategia, aunque también y sobre todo en la estética.

Un relato de las formas fenoménicas de la razón humana embaucada debería comenzar inevitablemente con un recuerdo del holismo platónico. Me conformo con referirme a los argumentos que Platón esgrime en su escrito tardío las *Leyes*, con el fin de que jóvenes que se inclinan al ateísmo vuelvan a la senda teísta. El filósofo hace uso de una tesis ontológica fuerte de ordenación, según la cual el cosmos está dispuesto por una inteligencia creadora superior, de tal modo que todas y cada una de las cosas ejercen en su lugar una función cooperante. Lo que significa «orden» mienta en primer lugar la integración sin fisuras de las partes en el todo. El ateniense que lleva la voz cantante en el discurso sobre las leyes observa al respecto:

Sobre esas partes aisladas se han puesto gobernantes para regir continuamente su acción y pasión hasta en lo más mínimo y promover así la compleción del todo hasta en sus mínimas

partes. Una partecita así eres tú también, pobre mortal, que, por muy pequeña que sea, trabaja en todo momento, sin embargo, para los fines del todo y en ellos tiene su objetivo. Pero tú no te das cuenta de ello y te queda oculto que todo lo que ahí surge solo surge precisamente para que sea dichoso aquel ser (eterno) que está en el fondo de la vida del todo, y que este todo no está ahí para tu propio bien sino tú para el del todo…[89].

La meta de la argumentación, no libre de elementos sofísticos, se manifiesta con toda claridad como persuasiva. El hablante quiere convencer a los anómicos o disidentes posibles y reales de que desistan de su alejamiento, basado en la ignorancia, de la verdad sustancial y vuelvan a la esfera del orden. La palabra clave performativa del discurso está en el giro «te queda oculto». Se refiere, por una parte, a la doctrina desarrollada por Platón en otro lugar, según la cual nadie yerra voluntariamente (mediante lo que queda asegurada la tesis de la enseñabilidad por principio de todo ser humano, así como también su necesidad de instrucción); revela, por otra, una cortante ironía, en tanto que al anómico, que se cree más listo que los conformes e integrados, se le presenta como el ignorante de verdad. Se deja embaucar por el déficit, empíricamente llamativo, de racionalidad en el mundo, por la apariencia de desorden y falta de reglas, y se pierde, por ello, el plan lógico magistral, según el cual los espíritus soberanos (que llegan hacia arriba hasta el *intellectus archetypus*) han dispuesto el universo; el plan que persigue la filosofía, mitad investigando, mitad extrapolando, y siempre en actitud de admiración receptiva.

Para nosotros puede bastar en el contexto dado retener que con esa referencia peyorativa a los realistas ateos queda establecido para los próximos tiempos el topos «Los

aparentemente listos son los necios». Implica el abandono de la opinión popula según la cual se aprende de las desgracias. Más bien quiere mostrar, al contrario, cómo por persistencia crítica en la desgracia se vuelve uno necio. Esta figura de pensamiento, que desemboca en la represión de la atención a lo negativo, se hará notar ante todo allí donde se trata de eliminar la duda en la razonabilidad del orden universal.

Como justificante de esta tesis muy extendida recuérdese aquí nada más la doctrina estoica de una providencia omnipenetrante de la razón universal. Con ella aparece el filosofema, cargado de consecuencias, de la fuerza previsora y preordenadora del logos, a la que se alude como *pronoia* (y que tras su metamorfosis teológica retorna como predestinación). Desde el punto de vista funcional o teórico-arquitectónico la tarea de la «providencia» es absorber la apertura del futuro e integrar las casualidades futuras en una estructura de orden determinada por el origen. Así se deja solo al individuo humano con su imposibilidad de comprensión, imposibilidad que siente con fuerza en situaciones de sufrimiento sobre todo, pero ese estar-solo ha de significar ahora un comportamiento extravagante: alejarse intencionadamente de los buenos motivos que en último término se podrían encontrar para todo. Max Pohlenz, en su relación de las doctrinas fundamentales típicas de escuela, dice respecto a ello con un significativo acento de asentimiento:

En caso de catástrofes generales, como terremotos, hemos de contar con que la providencia, con la mirada puesta en el todo, las impone como castigo o depuración, y no debemos extrañarnos de que también afecte ello a inocentes. Hemos de pensar siempre en el todo, en su grandeza, conveniencia y belleza; entonces enmudecerá la crítica quejumbrosa[90].

Según esa lógica, el espíritu que insiste en la crítica se excluye de la intelección de la estructura finalista del mundo. Seguirá siendo para siempre el necio que necesita dejarse embaucar una vez tras otra por la *pronoia* universal.

Sería muy interesante poder leer en sinopsis la compleja historia de las teorías platónicas, aristotélicas y estoicas del intelecto, junto con su continuación en los filósofos árabes de la Edad Media y en sus sucesores europeos. Si esa sinopsis se llevara a cabo algún día, debería estar delineada con suficiente amplitud como para hacer visible también, como es debido, el embaucamiento y la humillación, metódicamente ejercidos, de la inteligencia humana. Habría que dedicar en ella un capítulo precario a la metafísica agustiniana de la predestinación, de la que se puede afirmar sin exageración que representa el momento más oscuro de la historia de las ideas de Europa. Puede que san Agustín ofreciera una de las exégesis más sutiles de las capacidades racionales humanas al intentar mostrar en ellas la huella de la Trinidad. No obstante, en virtud de su doctrina de la corrupción de la naturaleza humana por el pecado original, sumergió la relación entre la inteligencia divina y la humana en una oscuridad irracional, que hubo de afectar incluso al más fuerte de los afectos religiosos, a la aspiración a salvar el alma. Si, conforme al servicio de prédica eclesial, hay que frustrar a la mayoría en sus aspiraciones a la salvación, en esa advertencia de san Agustín se esconde una ironía enigmática, incluso terrible: la omnisciencia divina, que actúa al unísono con la omnipotencia divina, en virtud de su arbitrariedad insondable, dispone que se salven solo un pequeño número de individuos elegidos —según criterios impenetrables por el lado humano—, mientras la gran mayoría de la cristiandad, por no hablar ya de los no cristianos,

sucumbe de antemano a la condenación eterna.

El dicho agustiniano *in experimentis volvimur* («se nos hace rodar de prueba en prueba») expresa concluyentemente el embaucamiento macabro de la inteligencia humana por la predestinación divina. Según ello, el cristianismo aparece como una gran treta, con la que el dios colérico, bajo la máscara del bueno, seduce a la humanidad para que reconozca su soberanía y su derecho a la gracia, aunque no vaya a hacer uso de este más que en mínimas ocasiones. En consecuencia, los cristianos corrientes, en su inmensa mayoría, a pesar de todas sus ascesis y confesiones, permanecen aglutinados en la *massa perditionis*, en el grumo de los desgraciados, y se precipitan sin remedio al vacío, a pesar de las muchas ilusiones que se hacen sobre la posibilidad y probabilidad de su salvación. Kurt Flasch ha señalado al respecto: «[…] el Dios de Agustín se parece a un pedagogo con el que solo un escaso número de infundadamente preferidos alcanza los objetivos de la clase. Contempla ajeno cómo a la mayoría de los seres humanos no les vale de nada su buena voluntad»[91].

4 Engaño en favor del engañado

Entramos de inmediato en un clima completamente diferente en cuanto abordamos las figuras modernas de la razón engañada, que muestran, por regla general, una tendencia clarificadora. En efecto, procuran claridad en una serie de procedimientos y situaciones en los que se podría hablar de un engaño en interés del engañado. Nos hemos de conformar con referencias a algunas expresiones ejemplares que se encuentran en autores como Giordano Bruno, Kant, Hegel y

Schopenhauer.

Por lo que respecta al citado en primer lugar, a él debemos, sin duda, la versión más impresionante de un embaucamiento feliz. Bruno, en su escrito, compuesto en Londres, *Degli eroici furori*, de 1585, recogió el mito del cazador Acteón, añadiéndole un sorprendente significado filosófico. Acteón había espiado a la diosa Artemisa cuando esta se bañaba en el bosque, por lo que ella, indignada, para que no propalara que la había visto desnuda, lo convirtió en un ciervo (o en un macho cabrío) al que la jauría de sus propios perros le desgarró en trozos[92]. Para Bruno, que, por lo demás, por el escrito tardío de Nicolás de Cusa *De venatione sapientiae*, conocía bien la imaginería de la caza de las teorías de los defensores del intelecto de la Baja Edad Media, Acteón significa el entendimiento, que «en tanto, lleno de celo, anda a la caza de la sabiduría divina, de la consecución de la belleza divina». Pero en el caso de objetos divinos hay que contar con alguna malicia del objeto. Se sustraen a su investigador necesariamente mientras sean perseguidos por él al modo de la exterioridad. Solo se abren a la búsqueda cuando se comprenden al modo de la interioridad, es decir, por su transformación en la subjetividad del buscador. Lo conocido abandona la posición del objeto y, devenido sujeto, atrae a su lado en cierto modo al cognoscente. Bruno resume este hecho en estas palabras de Tansillo, que participa en el diálogo:

Sucedió, pues, que Acteón, con sus pensamientos, con sus perros, buscó fuera de sí mismo lo bueno, la sabiduría, la belleza, lo salvaje del bosque; pero en cuanto los vio, él mismo fue raptado por tan grande belleza y capturado por ella y se vio transformado en lo que buscaba; y se hizo consciente de que él mismo se convertía en presa deseada de sus perros, es decir, de

sus pensamientos, pues, dado que poseía en sí la deidad como un arquetipo, no necesitaba buscarla fuera de él[93].

La figura del embauco en favor del embaucado nos sale al encuentro en el curso de la historia de las ideas del siglo XVI en múltiples variantes, la mayoría de las cuales resultan menos exaltadas que la inversión de cazador y presa en el mito de iluminación de Bruno. Si en el nolano se podría hablar de un ardid del absoluto, en el caso de Immanuel Kant se trataría de un ardid ocasional de la naturaleza. En una serie de escritos antropológicos y teórico-políticos, que pueden considerarse como fases previas a la filosofía de la historia (sobre todo en los tratados *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, de 1784, y *Sobre la paz perpetua*, de 1795), Kant introdujo hipotéticamente la figura de una teleología de la naturaleza, según la cual la naturaleza en su totalidad puede ser presentada semialegóricamente como una pedagoga de gran perspectiva previsora, que con métodos indirectos aparta a sus pupilos de sus inclinaciones perjudiciales con el fin de implicarlos en objetivos generales de la razón. Así es como toma precauciones para que su discípulo problemático, el ser humano, a pesar de su condición egoísta y resistente a la razón, se sienta empujado al camino improbable del progreso y de la paz mundial. Kant es consciente de que con esto atribuye a la naturaleza el papel que correspondía en la tradición metafísico-religiosa a la Providencia[94]. Tampoco deja de reconocer lo mucho que con especulaciones de ese tipo se aleja del suelo del análisis sólido; no en vano observa hacia el final del tratado de 1784 (en la Octava Proposición), casi en el tono de una confesión: «Se ve: la filosofía también puede tener su quiliasmo», pero a esta digresión en lo aventurero añade a continuación: «[…] que no

es, pues, más que un delirio». A pesar de su delirio, la doctrina kantiana —que pretende ser sensata— de los objetivos de la naturaleza coloca en la base de la evolución natural la tendencia a «desenvolver» un día completa y adecuadamente todas las disposiciones naturales de una criatura (*Idea*, Primera Proposición). Unas frases después expresa formalmente cómo hay que imaginarse el ardid evolutivo de la naturaleza:

El medio del que se sirve la naturaleza para que se produzca el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de la misma con la sociedad, en tanto este es al final la causa, efectivamente, de un ordenamiento legal suyo. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los seres humanos, es decir, la tendencia de los mismos a entrar en sociedad, tendencia que va unida, sin embargo, a una resistencia permanente, que amenaza de continuo con separar esa sociedad.

Kant asegura en el tono más firme que, sin el efecto de las fuerzas antagónicas, las aptitudes de la especie estarían condenadas, sin haberse desplegado, a una vida arcádica de borregos.

¡Gracias sean dadas a la naturaleza, pues, por la insociabilidad, por la vanidad envidiosa competitiva, por el deseo insatisfactible de tener o de mandar! Sin ellos, todas las excelentes disposiciones naturales de la humanidad dormitarían para siempre sin haberse desarrollado. El ser humano desea concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su especie; ella quiere discordia. Él quiere vivir cómoda y placenteramente; la naturaleza, sin embargo, quiere que él salga de la laxitud y de la ociosa moderación y se precipite en el

trabajo y las fatigas…

La naturaleza kantiana adopta en este retrato los rasgos de una pedagoga, incluso los de una directora de fábrica sin escrúpulos, que echa mano de medios estratégicamente astutos, aunque moralmente dudosos, para hacer valer de modo indirecto sus objetivos finales. Con esos argumentos Kant, a la vez, no solo expone una justificación filosófica de la incomodidad, sino que esboza una patodicea histórica, una justificación del sufrimiento humano, inclusive de los vicios moralmente reprobables, en tanto ambos, por su dinámica estimulante de adelantos, impulsan el proceso de la civilización.

5 Hegel: astucia de la razón

Después de que el discurso semialegórico de Kant sobre los designios de la naturaleza se había convertido ya en un juego de lenguaje corriente, resultó fácil a sus sucesores delinear también otras instancias sobrehumanas, que utilizan al ser humano como medio para altos fines diversos. La figura más conocida de ese tipo es sin duda la expresión lanzada por Hegel en la Introducción a sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1822/1831): «astucia de la razón». El conocido pasaje reza en los apuntes para las exposiciones berlinesas de Hegel:

A esto hay que llamarlo la astucia de la razón, que la idea haga que las pasiones trabajen para ella […]. La idea paga el tributo de la existencia y de la transitoriedad no por sí misma, sino por las pasiones de los individuos…

Tomada en sí misma esta manifestación no ofrece nada nuevo desde el trasfondo de las figuras tradicionales del intelecto humano embaucado. Se reconoce en ella sin esfuerzo el arreglo que acostumbra a aparecer en los procesos de realización indirecta de fines por parte de seres inteligentes engañados: el encaje de intenciones y planes humanos locales en un plan más general y en una intención de mayor rango. La formulación de Hegel, no del todo sin motivo una de las más conocidas de su obra, admite exégesis más populares y también más sutiles. En el primer polo no se vería en ella mucho más que una paráfrasis elegante del refrán que dice que «el ser humano piensa pero es Dios quien dirige». En una interpretación más sutil habría que destacar que la «idea», elevada por Hegel a principio rector de la historia, muestra las virtudes de una estratega clarividente que se preocupa de que la crónica de la humanidad no siga siendo —por hablar como Macbeth— «un cuento lleno de ruido y cólera, contado por un idiota», sino que pueda ofrecerse como informe del proceso, todo lo tortuoso que sea, de la razón a través de espacios y tiempos. No puede ser del todo ilegítimo considerar si en el argumento de Hegel —como antes en Kant— no resuena un eco de las ideas crítico-económicas, que hay que colocar en el periodo previo al funcionalismo y a la cibernética, de Bernard Mandeville y Adam Smith, según las cuales, a causa de la fuerza reguladora del mercado, de motivos inmorales se siguen valiosos resultados morales.

No obstante, el auténtico modelo de la expresión de Hegel «astucia de la razón» debería encontrarse en el campo clásico; a saber, en las explicaciones de Platón respecto a la estructura tricotómica de la psique humana. Según ellas, el alma humana tiene tres partes, dos motores pasionales, cuya especificidad

puede reproducirse aproximadamente con las palabras «deseo» (*eros*) y «orgullo» (*thymós*), y una función desapasionada, el llamado *logistikon*, al que hay que referirse como «asiento de la facultad racional». Como psicólogo, Platón ya posee un esquema de la astucia de la razón, en tanto que en su modelo la instancia que no dispone de energía propia juega con las dos instancias ricas en energía, enfrentándolas, para alcanzar sus propios fines. Esto sucede por regla general de tal modo que el órgano de la razón utiliza el orgullo, que es sensible en asuntos de honor, para encauzar las tendencias potencialmente deshonrosas de la parte del alma que desea, mientras que a la última se la pone en juego para nivelar las hipertensiones de las tendencias timóticas. A la luz de esa analogía el dicho de Hegel, sobre todo en su segunda parte, se hace bastante más comprensible, pues también en la filosofía de la historia la «idea», como un *logistikon* de rango superior, hace que las pasiones empíricas, demasiado empíricas, de los individuos históricos paguen los costes de fines superiores de la razón. Con ello queda dicho que si la razón no quiere permanecer impotente supramundana e irrealmente, sino encarnarse mundana e históricamente, tiene que trabajar con las fuerzas mundanas e históricas. En el caso de las pasiones citadas hay que pensar ante todo en los impulsos timóticos o ambiciosos, a partir de los cuales los grandes actores del escenario histórico intervienen en el curso del mundo. No hay que pasar por alto que también aquí, como en el caso de Smith y Kant, entra en acción un amoralismo al servicio de lo moral; no convencional es esa ironía hegeliana, sin embargo, según la cual lo extraordinario se pone a trabajar al servicio de lo corriente, en tanto todo acontecer histórico-dramático acaba en un normalismo poshistórico, no dramático, jurídico-estatal. En el

espejo de la doctrina china de los ardides, la razón retratada por Hegel aparece como una generala que siempre mata con el cuchillo de otro (estratagema número 3 en la lista del *Sanshiliu Ji*). La astucia de la razón es una función subordinada de la dialéctica histórica. El poder cruento —y los protagonistas de Hegel, desde Alejandro hasta Napoleón, tienen una relación despreocupada con él— trabaja por el buen fin de establecer una constitución mundial poco violenta y señalada por la estatalidad jurídica.

En todo esto no puede pasarse por alto que el conocido giro de la astucia de la razón, a pesar de su pregnancia, no quedó más que como una formulación momentánea. El propio Hegel no volvió a trabajar con ella y por motivos que hay que buscar en la lógica de su sistema.

Su doctrina se presenta enfáticamente como un sistema de libertad en el que aparece la realización de la razón a partir de condiciones heterónomas de salida. Por eso no entra dentro de los intereses del pensador llevar la instrumentalización de los sujetos libres al servicio de la idea tan lejos que surja una nueva forma de determinación extraña, que se produciría en caso de engaño consumado del espíritu humano por el espíritu del mundo. En tanto que los actores de la historia siempre han de ser tomados en serio también como portadores del impulso de libertad histórica, los intereses de la idea, o los del plan superior de la razón, no deben ser del todo extraños a los motivos fácilmente comprensibles de los actores humanos; más bien tienen que comprometer a estos a una cooperación semitransparente con ellos. Queda por constatar que también encontramos en Hegel la figura del engaño en interés del engañado, y en la variante «progresista», es decir, en conformidad con la tendencia, bastante clara, de la cultura

moderno-ilustrada de la razón.

6 Schopenhauer: astucia de la voluntad

Una imagen distinta se presenta en cuanto nos ocupamos de las figuras poshegelianas del embaucamiento de la razón. Si aquí suben a la superficie tendencias más oscuras es algo condicionado por la tendencia naturalista y funcionalista del pensamiento del desarrollo, tendencia que fue característica de los siglos XIX y XX. En la perspectiva del naturalismo y del funcionalismo ya no vuelve a aparecer la cognición humana como la proyección terrena de un intelecto divino, sino como un órgano, o una encarnación, de programas, a los que atañe la tarea de garantizar la prosecución de lo vital a nivel metavital (o, dicho de otro modo, el reflejo de lo social a nivel intelectual). Dentro de esta constelación aparecen nuevas figuras de engaño, cuyo contenido esencial es la alianza funcional de dominio del mundo y autoilusión, a la que tienden las numerosas variantes de la crítica poshegeliana de la razón y de la ideología.

Me conformo con un único ejemplo: la doctrina de Schopenhauer para la «Metafísica del amor sexual», tal como se desarrolla en el famoso y controvertido capítulo 44 de la segunda parte de *El mundo como voluntad y representación* (un apartado en el que puede reconocerse la matriz filosófica del psicoanálisis vienés). Delimitando, hay que anticipar que en las afirmaciones de Schopenhauer sobre sexualidad no se trata aún de un naturalismo totalmente conformado, sino de una teoría psicológica seminaturalista cuyo concepto de naturaleza se articula sobre el trasfondo de una metafísica de la voluntad. La

estrategia argumentativa del filósofo anticipa en sus puntos decisivos las figuras posteriores del embaucamiento oculto. Desemboca en la ironización de la ilusión de libertad en los actores humanos, por cuanto muestra que nosotros en las ocasiones importantes no actuamos, sino que somos actuados.

En ningún objeto piensa Schopenhauer poder exponer más convincentemente esta infiltración del anhelo «propio» experimentado por un agente más profundo que en la vida amorosa de los seres humanos. Cuando el individuo en estado de enamoramiento obedece o cree obedecer un impulso que sube de lo más íntimo suyo, entonces el enamoramiento, según el filósofo, no es otra cosa que la máscara personal de una fuerza prepersonal, que tiende a la ciega reproducción de la especie. El autor desarrolla una interpretación empática de los afectos amorosos humanos, en tanto que desde el punto de vista de la metafísica de la voluntad toma más en serio que ningún otro autor precedente sus bienaventuranzas e infiernos. Observa al respecto:

Esta añoranza y este dolor del amor no pueden sacar su materia de las necesidades de un individuo efímero; sino que son los gemidos del espíritu de la especie, que ve que aquí puede ganar, o perder, un medio insustituible para sus fines y por eso suspira profundamente. Solo la especie tiene vida eterna y es por ello capaz de deseos eternos, de satisfacción eterna y dolores eternos. Pero estos están encerrados en el pecho de un mortal…[95]

En lo que sigue Schopenhauer adopta, un tanto despreocupado, el hábito kantiano de explayarse en especulaciones sobre objetivos de la naturaleza. Con mejores

maneras teleológico-naturales el filósofo proporciona una explicación, mitad fisiológica, mitad metafísica, de la inclinación de los enamorados a revestir con grandes idealizaciones el objeto de su deseo:

En este caso el impulso sexual, aunque una necesidad subjetiva en sí mismo, sabe perfectamente asumir la máscara de una admiración objetiva y confundir así a la conciencia, pues la naturaleza necesita esta estratagema (ardid de guerra) para sus fines[96].

Se reconoce sin esfuerzo cómo la deducción estratégico-natural de Schopenhauer de lo sublime anticipa un argumento esencial del naturalismo psicoanalítico, la reducción de los fantasmas erótico-idealistas a tensiones pulsionales libidinosas. Retengamos la observación de que las figuras de la astucia de la razón se despojan de su procedencia de la teoría del intelecto en el paso al campo natural. Como teorías de afectos (o como doctrinas de la «conciencia necesariamente falsa») tratan del engaño de las motivaciones experimentadas por las fuerzas superiores de impulsos inconscientes y funciones colectivas. Quien quiera saber más del desarrollo de estas y análogas teorías puede elegir como guía, a través del accidentado territorio de las críticas poshegelianas a la conciencia, el libro de Heinz Dieter Kittsteiner *Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne* [*Somos vividos. Problemas de forma de la Modernidad*], Hamburgo 2006 (cuyo título recoge una expresión de Sigmund Freud).

7 Naturaleza engañada: ingeniería

En este lugar interrumpo los bosquejos de una historia de la subjetividad embaucada, o bien de la experiencia pasiva del ardid, y quiero acabar con una corta referencia a algunos motivos del ardid activo en la cultura de la racionalidad de la Edad Moderna europea. Enumero cinco campos o disciplinas, en los que el uso activo del ardid acostumbraba a manifestarse en el curso de la civilización occidental desde el siglo XVI. En primer lugar hay que pensar a este respecto en la ingeniería, con la que la astucia de los europeos adoptó una forma suprapersonal y serial. A continuación echamos una mirada a la literatura de sabiduría de vida tal como floreció en el entorno de las metrópolis y cortes absolutistas, junto con sus mundos de intrigas; unas pocas palabras hay que dedicar a la ciencia de la guerra y a la ciencia del buen orden social[97] de la Modernidad temprana, y finalmente, *but not least*, nos referimos al sistema de las artes que cristalizó en la sociedad feudal tardía o burguesa temprana, y en el que la confección de imágenes engañosas con fines de entretenimiento o ilustración se desarrolló como un oficio con leyes propias.

La configuración de mayores repercusiones de la cultura específicamente moderna-europea de la astucia nos sale al paso en forma de la primera construcción de maquinaria (o ingeniería), tal como —conectando con modelos antiguos— se desarrolló en el Viejo Mundo desde el siglo XVI. El arte europeo de la máquina emancipó el ardid en cierto modo de situaciones específicas y avanzó hacia una praxis de la astucia en general, de la astucia *sans phrase*. Una máquina es una estratagema que se mueve en serie, para cuya utilización no hace falta estrategia alguna. Por eso el usuario europeo de ardides no necesita él mismo desarrollar una conciencia explícita de ardid; basta

cumplir adecuadamente el papel de usuario para llegar a gozar de las ventajas de las típicas prestaciones de las máquinas. Al descubrimiento de la manivela[98] se añadieron en el transcurso de los siglos diversas técnicas de transmisión de fuerza mediante ruedas, poleas, prensas de tornillo y sistemas de péndulos. En torno a 1500, finalmente, con la invención del reloj de bolsillo, el famoso huevo de Núremberg, por Peter Henlein, se produjo un avance técnico de un alcance técnico-social que hizo época. A consecuencia de las finas innovaciones mecánicas del gremio de relojeros la ingeniería moderna se ganó un prestigio que anunciaba ya un nuevo paradigma de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza. Por eso el reloj mecánico fue elevado a *gadget* universal del Renacimiento y del Barroco. No solo proporcionaba modelos concretos e intuitivos de mundo, sobre todo por las maravillas mecánicas de la *Grande Complication*, con cuya ayuda podía representarse el calendario permanente junto con las fases de la luna y las órbitas de los planetas; los aparatos de relojería mecánicos y engranajes de ruedas se convirtieron además en metáforas del mundo, cuya fase de validez solo acabó por la aparición de las máquinas termodinámicas de la primera generación, los *steam engines*.

La ingeniería de la Modernidad temprana puede considerarse como una traducción técnica de la máxima expuesta por Bacon en su *Novum organum*: *Natura non nisi parendo vincitur*. Si la antigua mecánica ya se había entendido entre los griegos como una forma pragmática de arte de engaño de la naturaleza, Bacon, con sus reglas, que hay que obedecer para dominar, suministró el principio de tales engaños en versión general. Por despersonalización y descontextualización el ardid técnico puede desentenderse de la aplicación concreta. Así se pone en marcha un proceso en cuyo transcurso siempre más usuarios adquieren

la competencia para manejar máquinas junto con la participación en el poder técnico de manipulación de la naturaleza. El principio *nisi-parendo* se funda en el giro al método experimental, que significa un sistemático interrogatorio de la naturaleza desde el punto de vista de sus regularidades. Esto se ha expresado tradicionalmente en la imagen de que por sí misma la naturaleza solo de mala gana está dispuesta a salir de su escondite, pero puede ser obligada por la coacción de la ciencia a entregar sus secretos. Con ello la obediencia a la naturaleza significa la treta de las tretas, por cuya aplicación el comandante general, la humanidad occidental, como colectivo baconiano de progreso, explota la más bien engañada que respetada naturaleza a favor de intereses humanos.

8 El prójimo engañado

Siguiendo el modelo de los ensayos filosóficos de Montaigne de 1580, el propio Francis Bacon se ocupó en sus *Essays* (1597/1612/1625) de las reglas de astucia que conducen al triunfo en el tráfago estratégico de cortesanos y gentes de negocios. El enorme éxito del nuevo género literario demostró lo mucho que los actores de los escenarios sociales tempranomodernos estaban interesados en reglas, que les ponían a mano consejos para la realización de operaciones en un horizonte ampliado por el comercio, la navegación, la ciencia y la técnica. Si es lícito, en general, asignar el ensayo como forma literaria al pensar experimental, hay que constatar que los múltiples nuevos tratados sobre astucia mundana abren un acceso específico al campo de los ardides estratégicos. Bacon mismo hizo en el ensayo 22, «Of Cunning» («Sobre la astucia»),

una pequeña lista de las recomendaciones retóricas y pragmáticas que pueden leerse, sin más, como una forma rudimentaria de asesoramiento empresarial estratégico para una clientela cortesana y mercantil. En ella se mezclan de modo aparentemente caprichoso experiencias personales con consejos generales:

Conocí a alguien [anota Bacon] que cuando escribía una carta acostumbraba a mencionar lo más importante como si se tratara de un mero asunto accesorio.

Luego conocí a otro que, cuando venía a tratar de algo, al principio acostumbraba a obviar completamente aquello que le interesaba, seguía y volvía otra vez como si casi lo hubiera olvidado…

[…] Hay un tipo de sagacidad que en Inglaterra llamamos «dar la vuelta al gato en la sartén», es decir, cuando alguien carga después al otro con aquello que él mismo ha dicho […]. Es curioso cuánto tiempo se mantiene cierta gente a la espera antes de expresar lo que quiere decir […]. Este es un gran ejercicio de paciencia, pero de mucho provecho.

Desde el siglo XVII temprano, el mercado literario despertó y satisfizo una demanda insaciable de manuales de consejos de vida en un mundo cuyo diseño lo determinaban cada vez más los imperativos de la competencia tanto cortesana como burguesa y mercantil. Los géneros del asesoramiento estratégico de la existencia —colecciones de máximas, libros de buenas maneras, lecciones sobre el arte de vivir, manuales de antropología, escritos de sabiduría mundana— experimentaron un florecimiento que ensombreció todo lo comparable de

tiempos anteriores o posteriores. Lo que la historia de la cultura española apostrofó como su Siglo de Oro significó en toda Europa una época dorada de la razón estratégica, tanto desde el punto de vista de quienes se interesaban por las artes de simulación desde la perspectiva del actor como desde el ángulo de visión de aquellos que, por su capacidad de descubrir los engaños de los demás, querían conseguir fama de consumada sabiduría mundana. En tanto que los autores significativos del siglo XVII quisieron ofrecer a su clientela un entrenamiento polifacético en la defensa frente al engaño, puede caracterizarse esa época como tiempo de incubación de la Ilustración; aunque bajo «ilustración» no puede entenderse aún la fase de popularización de las ciencias (ejemplarmente encarnada en el proyecto de los enciclopedistas franceses), sino la lucha cuerpo a cuerpo de la inteligencia urbana con las fuerzas de ilusión todopoderosas de la corte y del mercado. Pertenece a las experiencias claves de la época que el ser humano mismo pueda convertirse en el *genius malignus* del ser humano; por eso es sintomático del tiempo, como también típicamente filosófico, que en su experimento de duda Descartes dé a la posibilidad de engaño un alcance universal. Él imagina hipotéticamente (*je supposerai*) un «cierto espíritu maligno, tan artero y engañoso como poderoso» (*non moins rusé et trompeur que puissant*), capaz de conseguir que todas mis percepciones no sean más que «ilusiones y engaños, de las que se vale para sorprender a mi credulidad» (*des illusions et tromperies, dont ils se sert pour surprendre ma crédulité*).

De modo diferente al filósofo cartesiano, el hombre de mundo (*discreto*) del siglo XVII no se refugia en modo alguno en el principio de la evidencia inquebrantable, sino que invierte en virtudes de duelistas como la movilidad y la presencia de ánimo,

y desarrolla una gimnástica de la desconfianza que le permite permanecer soberano en el cuerpo a cuerpo diario con las quimeras y tentaciones. En esta Ilustración de hombre de mundo no se establece ningún sistema del saber verdadero, sino que más bien basta con cerciorarse de la propia sensatez estudiando —por hablar con una imagen de Cervantes— el envés de la alfombra, que con sus miles de nudos condiciona la ilusión de mundo de la parte anterior. Para esto marca la pauta general el consejo de Baltasar Gracián en el *Oráculo manual*, de 1647, que dice que es importante en todo «mirar por dentro» a la persona (aforismo 157, «No engañarse en las personas»).

Si hay que limitarse a un único ejemplo para documentar el tipo de tono y la tendencia de aquella literatura dedicada a ejercitar a los modernos en las exigencias de la *fitness* moral y estratégica, este solo puede sacarse de la obra maestra del género, la del sabio jesuita Gracián que acabamos de citar. Puede afirmarse con razón que cada una de las trescientas reglas de prudencia y sentencias aforísticas de ese oráculo manual representa el extracto de una plétora de situaciones estratégicas. Cada uno de los aforismos es un teatro del mundo en pequeño; cada una de sus líneas parece querer demostrar que cualquier ser humano debería ahora convertirse en un político real. Donde todo es engaño, el sagaz ha de ejercitarse en la discreción. Se podría afirmar que aquí —en constante cercanía a la figura del *pícaro*— se hace entrar en escena al *discreto*, al primer intelectual de la Modernidad, como miembro de una precariedad en la que abundan las trampas. «Milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre», se dice en el decisivo aforismo 13, y por ello una lucha permanente entre la astucia del atacante y el cuidado del discreto. «Conocimiento del ser humano» significa desde entonces «conocimiento del mundo», y este incluye el

conocimiento de las estrategias que ha de dominar el luchador en las siempre precarias relaciones de las partes. Cito para ello la regla 26:

Hallarle su torcedor a cada uno. Es el arte de mover voluntades; más consiste en destreza que en resolución: un saber por dónde se le ha de entrar a cada uno. No hay voluntad sin especial afición, y diferentes según la variedad de los gustos. Todos son idólatras: unos de la estimación, otros del interés, y los más del deleite. La maña está en conocer estos ídolos para el motivar, conociéndole a cada uno su eficaz impulso: es como tener la llave del querer ajeno. Hase de ir al primer móvil, que no siempre es el supremo, las más veces es el ínfimo, porque son más en el mundo los desordenados que los subordinados. Hásele de prevenir el genio primero, tocarle el verbo después, cargar con la afición, que infaliblemente dará mate al albedrío.

Gracián elige aquí, como en otros muchos lugares del manual, la perspectiva de un asesoramiento amoral sobre base antropológica, y por regla general, efectivamente, solo para brindar al lector acceso a los cálculos de posibles adversarios. Esto llega incluso a veces hasta una clara denuncia de las trampas de los príncipes, como en el aforismo 149:

Saber declinar a otro los males. Tener escudos contra la malevolencia, gran treta de los que gobiernan. No nace de incapacidad, como la malicia piensa, sí de industria superior, tener en quien recaiga la censura de los desaciertos, y el castigo común de la murmuración. No todo puede salir bien, ni a todos se puede contentar. Haya, pues, un testa de yerros, terrero de infelicidades, a costa de su misma ambición.

Con esta observación el autor precave frente al riesgo inherente a las profesiones de futuro de los siglos XVI y XVII, las de *secretario*, consejero áulico y abogado. Quien se pone en peligro al acercarse a los poderosos y a sus secretos ha de saber que puede sucumbir por ello. De esto también era consciente Francis Bacon cuando en su escrito *De sapientia veterum*, de 1609 (en inglés, de 1619), una colección de interpretaciones de mitos antiguos en el espíritu de la alegoría racionalista, traduce el relato de Metis, la que surgió del apareamiento del aire y la tierra, la titánide relacionada con el planeta Mercurio, que fue considerada diosa de la astucia, o de la sabiduría, en expresiones contemporáneas como sigue:

Cuentan los poetas antiguos que Júpiter tomó como mujer a Metis, cuyo nombre significa consejo, y cuando se dio cuenta de que estaba encinta no quiso esperar en modo alguno su parto, sino que simplemente la engulló, con lo que él mismo devino embarazado y dio a luz de modo maravilloso: de su cabeza o cerebro surgió la Palas completamente armada.

Esta leyenda monstruosa y a primera vista absolutamente necia parece contener un secreto del poder (*arcanum imperii*) en tanto que muestra con qué maulería se comportan los reyes frente a sus consejeros… cuando llega el momento de una decisión (lo que equivale a un nacimiento)[…] limitan la libertad de sus consejeros para que no parezca que sus decisiones dependen de la voluntad de sus consejeros […] tienen que hacer creer a sus súbditos que las decisiones surgen […] de su propia cabeza[99].

Con esta refuncionalización del mito de Metis, Bacon deja claras dos cosas. Por un lado, señala la creciente dependencia del asesoramiento del poder; por otro, da a entender que, en tanto que tienen que ofrecer el espectáculo de la sabiduría gobernante, los príncipes deberían transformarse ellos mismos en los sofistas del mundo moderno. Que la ilustración de los príncipes implique la unidad de gobierno y sofística no puede representarse por ninguna imagen más expresivamente que por la leyenda de la incorporación de la diosa de la astucia (en caso de que también se la imagine aquí en calidad de mera consejera, con lo que, por lo demás, se hace valer el topos de que a través de un hombre poderoso siempre habla una mujer lista)[100]. La situación neosofista desarrolló géneros literarios propios, que alcanzaron su máxima madurez entre los moralistas franceses. De ellos depende la figura más significativa de un nuevo cultivo estratégico de la razón, la *Ciencia alegre* [*Die fröhliche Wissenschaft*] de Nietzsche, que con su subtítulo, *La gaya scienza*, reconoce públicamente su inspiración española.

Por lo que respecta a la literatura sobre el arte de la guerra y sobre la ciencia del buen orden [*policey*] de la Edad Moderna europea, sus ejemplos no caen en el campo de interés filosófico, o al menos solo en tanto en cuanto se puede documentar también en escritos de este tipo y de esta orientación el renacimiento de la razón estratégica, a cuyas formas fenoménicas debe dedicarse quien esté dispuesto a tomar nota de la diferenciación de las culturas de la racionalidad en el moderno hemisferio occidental. Aquí nos limitamos a la constatación de que a la reciente biblioteca de las ciencias de la estrategia, que se extiende desde Carl von Clausewitz, pasando por Hans Delbrück, hasta Raymond Aron, John Keegan y Edward Luttwak, la precede entre los siglos XVI y XVII un universo

espléndidamente desarrollado de literatura sobre teoría de la guerra. De modo análogo, la reciente ciencia de la política, que llega desde Montesquieu hasta John Rawls, viene preparada por toda una biblioteca de literatura barroca sobre el Estado, que trata del arte de la *policey* como una técnica llena de artimañas para la dirección de la cosa común.

Que también en estos escritos se rinde homenaje al genio de la razón indirecta es algo que se sigue de la naturaleza de los objetos. Para las tendencias estratégicas de esta literatura es significativa la circunstancia de que, por su tendencia básica, ya no es entendida por la posterior ilustración burguesa, sino rechazada en bloque. Ya Kant, a pesar de la relativa cercanía temporal, refiriéndose a los tratados anteriores de *polycei* habla de las «vueltas de serpiente de una doctrina inmoral sobre la astucia»[101], que hay que condenar por su incompatibilidad con los rectos sentimientos de la buena voluntad directa. En su escrito *Sobre la paz perpetua* Kant enumera, resumiendo, tres «máximas sofísticas», en las que, en su opinión, desembocan todas las estratagemas del mal arte de gobernar anterior: *fac et excusa* (aprovechar la oportunidad y luego justificarse), *si feciste nega* (negar el hecho y endosárselo a otros), *divide et impera* (crear división y alejar del pueblo a los dirigentes de los partidos)[102]. En el mismo escrito Kant demanda la proscripción de la *reservatio mentalis* jesuítica, esa argucia por medio de la «astucia de una política tímida»[103], en virtud de la cual algunos señores barrocos de la guerra acostumbraban a utilizar incluso el tratado de paz como un instrumento para continuar la guerra por otros medios[104].

Cierro estas consideraciones con una referencia a las manifestaciones de la conciencia europea del ardid, depositadas en obras de literatura y arte. Por lo que respecta al archivo

literario del saber estratégico, nos encontramos en la ventajosa situación de que nuestro conocimiento de la materia ha sido acrecentado últimamente por el magistral estudio de Peter von Matt, *Die Intrige: Theorie und Praxis der Hinterlist* [*La intriga: Teoría y praxis del engaño*], de 2006, de modo casi enciclopédico. Este trabajo, de orientación histórico-temática, agota su objeto por el lado material con feliz minuciosidad y sorprendente erudición.

Si fuera susceptible siquiera de alguna ampliación, o la necesitara, habría que buscarla en el ámbito de la teoría estética, en tanto que la obra de arte *per se* representa un objeto que requiere comentarios teórico-artificiosos posteriores. Efectivamente, numerosos autores de la Modernidad temprana han hablado sobre las artes en general y las obras de arte en particular como ejemplos del fenómeno de la imagen engañosa bienquista. En la medida en que la esfera del arte se emancipa del control religioso para afirmarse como una dimensión de ficciones, neutrales respecto a la verdad y con leyes propias, crece en el público del arte una demanda autoconsciente de mensajes provenientes del mundo de la ilusión bella y entretenida. Con ello se levanta el escenario sobre el que durante siglos pelea lo maravilloso (*mirabile*) con lo probable (*verisimile*). Si hubiera que actualizar la traducción acostumbrada de la sentencia atribuida a Sebastian Brant (*La nave de los necios*, 1494), *mundus vult decipi*, habría de sonar: el mundo quiere arte[105], y lo quiere en la forma de la ficción que levanta admiración, una ficción en la que lo imposible aparece como plausible, y lo improbable, como cierto.

La profunda alianza entre los fenómenos de arte y ardid —en tanto no se puede localizar en lo temático mismo, como sucede en los libros de aventuras, historias de crímenes y novelas del

Zorro— se funda, pues, en el hecho de que la creación artística siempre está interesada también en la producción de «efectos especiales», que juegan tanto con los patrones de percepción y las expectativas del público como con las convenciones de la tradición artística. La especificidad de las artes reside en que fuerzan el ardid de las formas para crear efectos que no pueden ser logrados por los contenidos mismos. El romanista Gerhart Schröder, en su libro *Logos und List. Zur Entwicklung der Ästhetik in der frühen Neuzeit* [*Logos y ardid. Sobre el desarrollo de la estética en la Edad Moderna temprana*], publicado en 1987, impulsó la investigación de la esfera, hasta entonces poco considerada, de las formas estéticas como portadoras de intensidades estratagémicas[106]. Así que no sorprende que volvamos a toparnos con Baltasar Gracián como una de las figuras clave de la obra citada.

Termino con una observación personal. Harro von Senger, a quien agradezco el estímulo para estas reflexiones, ha hecho notar en una de sus publicaciones sobre el fenómeno del ardid tanto en Oriente como en Occidente que él —como el estratega chino 17— arroja un ladrillo para conseguir una piedra de jade. Esto se refiere a su afilada tesis de que el pensamiento chino se diferencia del europeo por una conciencia mucho más explícita del ardid. En las consideraciones precedentes he intentado insinuar en qué medida puede ser matizada esta declaración. En realidad, Harro von Senger es un estratega demasiado bueno como para no ensayar al menos una vez una nueva variante. Me parece que él ha tirado la piedra de jade para, con ayuda del ladrillo recibido a cambio, demostrar que nosotros, los intelectuales y filósofos occidentales, si me fuera permitido hablar de manera tan indebida incluyéndome entre ellos, tenemos que aprender de la sabiduría china y de sus intérpretes,

los sinólogos, más de lo que hasta ahora éramos conscientes. Con ello Harro von Senger se revela como un ilustrado en la mejor tradición europea, que hace uso con generosidad del modelo aquí explicado del embaucamiento en bien del embaucador.

87 Compuesto en torno a 1830, se publicó póstumamente en 1864. El tratado consiste esencialmente en la enumeración de 38 trucos, con cuya ayuda un discutidor puede conducir su tesis al éxito, incluso cuando no tiene razón.

88 Véanse en este libro págs. 162-184.

89 *Leyes*, libro X, 903b-c.

90 Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* [*La estoa. Historia de un movimiento espiritual*], Gotinga 1978 (primera ed., 1959), pág. 101.

91 Kurt Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken* [*San Agustín. Introducción a su pensamiento*], Stuttgart 1980, pág. 216.

92 Ovidio, *Metamorfosis*, libro III, versos 135-255.

93 Citado por Giordano Bruno, *Heroische Leidenschaften und individuelles Leben* [*Pasiones heroicas y vida individual*], editado por Ernesto Grassi, Hamburgo 1957, pág. 74. Para una sinopsis de las reactualizaciones literarias y filosóficas de la Modernidad temprana del mito del cazador que se convierte en presa, cfr. Wolfgang Cziesla, *Aktaion polypragmon. Variationen eines antiken Themas in der europäischen Renaissance* [*Aktaion polypragmon. Variaciones de un tema antiguo en el Renacimiento europeo*], Frankfurt 1989.

94 Así, explica en un punto: «El uso de la palabra "naturaleza" cuando, como aquí, solo se trata de teoría (no de religión), es también más apropiado… y "modesto" como expresión de una "Providencia" reconocible por nosotros, con la que uno se coloca temerariamente alas icáricas para acercarse al secreto de su designio inescrutable» (*Zum ewigen Frieden*, en *Werke* [*Sobre la paz perpetua, Obras*], t. 9, Darmstadt 1968, pág. 219).

95 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [*El mundo como voluntad y representación*, II, segundo tomo, Zúrich 1977, pág. 645.

96 Ídem, pág. 626.

97 *Policeywissenschaft*: «ciencia de la Polycei», del buen orden general de la comunidad. Este es el sentido de *Policey* en la época de la que habla Sloterdijk, a comienzos de la Modernidad, que también incluye las leyes y normas para ello, así como el funcionariado de todo tipo para hacerlas cumplir; y no el sentido restringido que tiene ahora *Polizei* («policía»). *(N. del T.)*

98 Véanse en este libro pág. 179 y ss.

99 Francis Bacon, *Weisheit der Alten* [*Sabiduría de los antiguos*], editado y con un ensayo de Philipp Rippel, Frankfurt 1990, pág. 79.

100 *Metis* es el título también de una revista contemporánea en lengua alemana, dedicada a la investigación de asuntos de la mujer, que se pone a la defensiva frente a la reducción de la inteligencia femenina a la de una servidora ventrílocua del poder masculino.

101 Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, *op. cit.*, pág. 237.

102 Ídem, pág. 236.

103 Ídem, pág. 250.

104 Ídem, pág. 196.

105 Otras fuentes atribuyen la frase al legado papal Carafa, el posteriormente papa Pablo IV (muerto en 1559).

106 Sobre todo en el capítulo 3, «El texto como ardid y la producción de lo bello», *op. cit.*, págs. 91-149.

Nota a la edición

Los textos y charlas enumerados a continuación, de los que ha surgido el presente libro, han sido sometidos a revisión.

El Antropoceno [*Das Anthropozän*] es una combinación de dos ensayos: el primero apareció bajo ese título en inglés en: Ashkan Sepahvand/Christoph Rosol/Bern M. Scherer (eds.), *Textures of the Anthropocene: Grain Vapor Ray*, MIT Press, Cambridge MA y Londres 2015; el segundo texto es el de la conferencia *Wie gross ist gross?* [¿Cómo de grande es lo grande?], pronunciada en diciembre de 2009 durante la XV Conferencia sobre el Cambio Climático de las Naciones Unidas en Copenhague (publicada en: *Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang* [*La nave espacial Tierra no tiene salidas de emergencia*], Suhrkamp Verlag, Berlín 2011).

De la domesticación del ser humano a la civilización de las culturas [*Von der Domestikation des Menschen zur Zivilisierung der Kulturen*], conferencia pronunciada el 11 de octubre de 2010 en Varsovia bajo el título: *Die Domestikation des Menschen und die Expansion der Solidaritäten* [*La domesticación del ser humano y la expansión de la solidaridad*].

¿Qué sucedió en el siglo xx? [*Was geschah im 20. Jahrhundert?*], lección inaugural de la Cátedra Emmanuel Lévinas, Estrasburgo, 4 de marzo de 2005.

El pensador en el castillo encantado [*Der Denker im Spukschloss*], conferencia de apertura del simposio internacional *Derrida's Ghosts*, en Nápoles, el 7 de octubre de 2009.

Observación fuerte [*Starke Beobachtung*], aparecida por primera vez en: *Geo* 9/2008, págs. 174 y ss.

El Renacimiento permanente [*Die permanente Renaissance*], conferencia impartida en Florencia, el 25 de mayo de 2013.

La política de Heidegger: posponer el final de la historia [*Heideggers Politik. Das Ende der Geschichte vertagen*], conferencia impartida en el congreso sobre Heidegger, *Le danger et la promesse*, Estrasburgo, el 5 de diciembre de 2005.

Odiseo el Sofista [*Odysseus der Sophist*], conferencia con ocasión del festival del Ruhr 2009.

Escritura casi sagrada [*Fast heilige Schrift*], aparecido primero en *Das Grundgesetz* [*La Ley Fundamental*], Wissenmedia in der Inmedia-ONE, Gütersloh, Múnich 2012.

El otro logos, o La razón de la astucia [*Der andere Logos oder: Die Vernunft der List*], aparecido primero en: Achim Hecker, Klaus Kammerer, Bern Schauenberg, Harro von Senger (eds.), *Regel und Abweichung: Strategie und Strategeme. Chinesische Listenlehre im interdisziplinären Dialog* [*Regla y desviación: estrategia y estratagema. La doctrina china de los ardides en diálogo interdisciplinar*], Münster, Berlín 2008.

Índice

Portadilla	2
Créditos	3
Índice	4
El Antropoceno: ¿una situación procesal al margen de la historia de la Tierra?	6
De la domesticación del ser humanoa la civilización de las culturas. En respuesta a la pregunta de si la humanidades capaz de autodomesticarse	43
El experimento Océano. De la globalización náutica a la ecología general	60
El mundo sincronizado. Aspectos filosóficos de la globalización	77
¿Qué sucedió en el siglo XX? De camino a una crítica de la razón extremista	93
El pensador en el castillo encantado. Sobre la interpretación de los sueños de Derrida	137
Observación fuerte. Para una filosofía de la estación espacial	177
El Renacimiento permanente. La novella italiana y las noticias de la Modernidad	185
La política de Heidegger: posponer el final de la historia	210

historia 210

Odiseo el Sofista. Sobre el nacimiento de la filosofía a partir del espíritu del estrés del viaje 254

Escritura casi sagrada. Ensayo sobre la Ley Fundamental 292

El otro logos, o La razón de la astucia. Sobre la historia de las ideas de lo indirecto 305

Nota a la edición 347